محمد جواد مغنية

معالم الفلسفة الإسلامية

نظرات في التصوف والكرامات

مكتبة الهلال - بيروت
ص. ب ۱٥/٥٠٣

معالم الفلسفة الإسلامية

الطبعة الثالثة
كانون الثاني ١٩٨٢

مقدمة المؤلف

بسم الله ، وله الحمد ، والصلاة على محمد وآله . وبعد ، فقد وضعت هذا الكتاب لطلاب الفلسفة الإسلامية ، لا الفلاسفة ، والأساتذة الكبار ، وضعته ليفهم الطالب موضوعات هذا الفن ، ومصطلحاته ، وبذلت في سبيل إفهامه أقصى ما لدي من جهد ، فإن كان من غموض فانه في الموضوع نفسه ، لأن الفلسفة معقدة شديدة الغموض ، وغموضها في نفسها يستدعي غموض التعبير عنها . لقد حاولت جهد المستطيع أن أشرح وأوضح ، وأقرّب المعنى إلى الأذهان بالأمثلة ، وبتعابير شتى ، وكتبت كما أتكلم وأحدّث ، ولم أتكلف التجويد والتزويق ، وكنت إذا وجدت تعبيراً لغيري أوضح وأصرح اعتمدته من أجل التسهيل والتيسير .

هذا فيما يعود إلى الأسلوب ، أما الفكرة فلم أعتمد في معرفتها على مستشرق ، أو متطفل قديم أو حديث ، بل استقيت من الينبوع والمصدر الأول أمثال الطوسي والحلّي ، والإيجي والقوشجي ، وغيرهم . وكلنا يعلم ان الطريق إلى الينبوع شاق عسير ، وان الفرق كبير جداً بين الجهد الذي يلاقيه من يشرب من كوز غيره ، وبين من لا يرتضي لنفسه إلا ان يغترف من المصدر .. أقول هذا مع العلم بأني لم أبلغ من فيضه كل ما أردت ، ولكني بلغت ، ولله الحمد ، من طلابي في الجامعة اللبنانية بعض ما أردت ، فأنرت لهم الطريق ، وعلموا من حقائق الفلسفة ما لم

يكونوا يعلمون . وقد شعروا بهذه الحقيقة ، بل خُيل اليهم أنهم نالوا من الفلسفة الاسلامية الشيء الكثير .

ولو كانت الفلسفة كعلم النحو والصرف ، مجرد قواعد تحفظ ، وتطبق عند التلفظ والكتابة — لهان الأمر على الاستاذ والتلميذ ، أو لو كان للفلسفة الاسلامية اليوم من الأهمية عند الناس ما كان لها من قبل لبُذل في تحصيلها من الجهود أكثر مما نرى .

ولست أنكر ان دنيانا الحديثة غير دنيا الأقدمين ، وان العلم الحديث أصبح عماداً لكل ما يجري من شؤون في هذه الحياة ، غير أن دراسة الفلسفة على حقيقتها تخلق في الطالب قوة يستطيع بها أن يحاكم الأفكار على أساس المنطق السليم ، ويذبّ عن صحيحها بالحجة الدامغة . هذا إذا لم تخلق منـــه عبقرياً مبدعاً . ان دراسة الفلسفة الإسلامية هي دراسة المعارك بين عقول الأقطاب ، ولا شيء أجدى نفعاً للعلم والفن من الصراع والنزاع في مجـــال الافكار والآراء ، على ان يكون رائدها الصدق والصراحة . وأنا أعتقد ان الذي يضيق بتعدد الأقوال والنقاش والجـــدال حول المسألة الواحدة هو ضعيف لا ينهض بالحمل الثقيل .

ورب قائل بأن مشاكلنا العملية لا يحلها إلا العلم ، أما الفلسفة فتحل مشاكل فكرية لا تمتّ إلى الحياة بصلة .

وجوابه أن الفلسفة الإسلامية كانت السبب الأول للحضارة الإسلامية التي هي أم الحضارات في هذا العصر . ولولا الفلاسفة المسلمون لتأخرت الانسانية عما هي عليه الآن مئات السنين ، هذا إلى أن حل المشاكل الفكرية هو السبيل إلى حل المشاكل العملية .

ثم ان التمييز والفصل بين الفلسفة وتاريخها لم يكن معروفاً من قبل ، فلم يضع القدامى كتباً في الفلسفة ، وأخرى في تاريخها ، كما هي الحال

اليوم ، لأن من يدرس الفلسفة ، ويدرك مسائلها ، وأقوال الفلاسفة في كل مسألة ، واصطلاحاتهم – يستطيع معرفة تاريخها من غير أن يستعين بأستاذ . بل يستطيع أن يؤلف فيها بسهولة . لأن تاريخ الفلسفة هو الاطلاع على آراء الأقدمين ، والتمييز بينها ، ومعرفة ترتيبها بحسب الزمان ، ولا شيء أيسر ، وأسهل من ذلك على من درس الفلسفة نفسها . وعليه فإن هذه الصفحات كما هي فصول في الفلسفة الاسلامية ، فإنها في نفس الوقت تسهّل السبيل إلى معرفة تاريخها .

والله سبحانه المسؤول أن يجد قرّاء التراث الاسلامي والعربي بغيتهم فيما كتبت ، والحمد لله أولاً وآخراً .

المؤلف

□

القسم الأول

معالم الفلسفة الاسلامية

الفصل الأول

الفلسفة

موضوعها – غايتها – منهج البحث

قبل أن ندرس علماً من العلوم ينبغي أن نعرف موضوعه، وغايته، والمنهج في دراسته – مثلاً – نعلم ان كلام العرب موضوع علم النحو، وأن الغاية منه صَونُ اللسان عن الخطأ في الإعراب، وان المصدر الذي نعتمده هو أقوال الثقات وروايتهم عن العرب.. فما هو موضوع الفلسفة، وما هي الغاية منها، وبالتالي ما هو منهج البحث المتبع فيها؟.

موضوع الفلسفة

لكي يتضح موضوع الفلسفة جلياً نمهد بما يلي:

إن اللغة العربية موضوع لدراسة علم النحو، ولكن النحوي لا يبحث

جميع صفات اللغة وعوارضها ، وانما يهتم بما يعرض لأواخر الكلمة من البناء والإعراب رفعاً ونصباً وجراً ، أما سائر الجهات كمعنى الكلمة أو وزنها وما إلى ذلك فلا تعنيه في كثير أو قليل ، فمجال دراسة علم النحو محدود بجهة خاصة من اللغة العربية . وكذا علم الصرف ، فإن موضوعه اللغة العربية ، ولكنه يبحث عن تصرفات الكلمة ومشتقاتها ، وما يعرض لحروفها ما عدا الحرف الأخير . وعلم مفردات اللغة يبحث في معنى الكلمة ، ولا يعنيه شيء من أمر التركيب . وعلم البيان يبحث في إيراد المعنى الواحد بعبارات شتى ، والبلاغة هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال .

فموضوع العلوم العربية هو اللغة ، وانما اختلفت وتباينت بالحيثيات والجهات .

وهكذا سائر العلوم قد تتفق في أصل الموضوع ، وتختلف في القيود والحيثيات . فالعلوم الطبيعية تبحث في الوجود ، ولكن من حيث هو جسم مادي ، له قوانين خاصة تحدده . والعلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث الشكل والاعداد[1] . والكيمياء تبحث في الوجود من حيث هو مادة تحتوي على عناصر ، لها تأثير خاص عند التركيب . وعلم الحياة يبحث في الوجود من حيث هو مادة حية تستهلك الطعام وتجدّد بناءها . وعلم التاريخ يبحث في الإنسان من حيث ماضيه وتطوراته . وعلم النفس يبحث في الانسان من حيث أنه كائن يحس ويدرك .. وهكذا تتحد العلوم في أصل الموضوع ، وتختلف بالحيثيات والجهات .

أما الفلسفة فهي العلم الوحيد الذي يبحث في الوجود مجرداً عن كل قيد ، وبقطع النظر عن كونه طبيعياً أو غير طبيعي . فحين يقول

---

(١) عد الملا صدرا في كتاب الاسفار الموسيقى من العلوم الرياضية . وهو صدر الدين محمد الشيرازي من أعاظم فلاسفة الامامية توفي سنة ١٠٥٠ هـ .

الفيلسوف : ينقسم الوجود إلى واجب وممكن فلا يريد بقوله هذا أن التقسيم يعرض لنوع خاص من الوجود ، وانما أراد طبيعة الوجود بما هو . فكما أن المهندس يبحث في المربع أو المثلث ، بقطع النظر عن كونه من الحديد أو الخشب – كذلك الفيلسوف يبحث في الوجود بقطع النظر عن كونه طبيعياً أو غير طبيعي . أما غيره من العلماء فإن مجال دراسته ينحصر بنطاق خاص من الوجود ، وهذا معنى قول أرسطو : « الفلسفة تبحث في طبيعة الوجود كما هو » . وسنوضح هذه الحقيقة بأسلوب آخر في البحث الآتي بعنوان « الوجود » .

اشارة

شاع في هذا العصر رأي يقول بأن هذا التحديد هو تحديد لموضوع الفلسفة التقليدية – القديمة – حين كانت الفلسفة كلّ العلوم ، أما اليوم فلم يعد لها تلك الأهمية التي كانت لها من قبل ، حيث قسم العلماء تركة الفلسفة فيما بينهم ، واختص كل منهم بنوع من أنواع الوجود ، ولم يبق لها ما تتحدث عنه . فعالم الطبيعة أولى من الفيلسوف بالتحدث عن الشئون الطبيعية ، وعالم الرياضة أولى منه بالشئون الرياضية ، وعالم النفس والاجتماع أولى بالحديث عما يعود إلى الانسان وصفاته وغرائزه . إذن لا جديد عند الفيلسوف يتحدث عنه ، إلا شيء واحد ، وهو تحليل الألفاظ ، وتنظيم القضايا التي يستعملها العلماء ، أي أن الفيلسوف يقوم بعملية البيان والتوضيح فقط ، أما عملية الاستنتاج والاستخراج فيتركها إلى غيره . فنيوتن – مثلاً – يكتشف الجاذبية ، والفيلسوف يفسر معناها ، وآينشتين يكتشف النسبية ، والفيلسوف يشرحها ، ويوضحها ، فاذا شرحها آينشتين كان عالماً وفيلسوفاً في آن واحد .

ويرد هذا القول ، أولاً : ان التفسير والتوضيح من شئون اللفظ لا من

شئون العقل ، ومعلوم أن مهمة الفيلسوف عقلية ، وليست لفظية ، وإذا استعمل اللفظ فإنما يستعمله كوسيلة وأداة للتعبير عما يريد ، شأنه في ذلك شأن أي انسان .

ثانيـــاً : ليس توزيع العلماء لمناطق الوجود ، واختصاص كل واحد بدائرة منه — معناه انه لم يبق للفلسفة موضوع تبحث فيـه ، بل بقي لها الوجود المطلق الشامل[1] لجميع مناطق الوجود وانحائه ، فكما ان كل حاكم من حكام الأقاليم يسيطر على اقليمه ومنطقته ، والرئيس فوق الكل يسيطر على جميع الأقاليم والمناطق ؛ كذلك الفلسفة يخضع لها الوجود بكامله ، فالعالم بأسره موضوعها ، والكون بعظمته مجال دراستها .

فإذا بحث كل عالم في جهة من جهات الكون فإن الفيلسوف يبحث في أصل الكون ، هل وجد من شيء أو لا شيء ؟ وهل هو حادث أو قديم ؟ وهل هو مادة صرف والروح عارض من عوارضه ، أو هو روح صرف ، والمـادة صورة من صوره ؟ أو هو مادة وروح معاً أو مادة وروح وواجب لوجود وراءهما ، أو لا مـادة ولا روح ، وانما هو وهم وخيال ، كما تزعم فئة من السفسطائيين ؟ وهل وجد الكون صدفة ، أو بقدرة قادر ؟ ومن هو هذا القادر ؟ وما هي صفاته ، ومن أي نوع تكون علاقته بالكون ؟ وهل الأفكار الحاصلة من التجربة أو الاستنباط خطأ أو صواب ؟ وهل الدين هداية أو ضلالة ؟ وما هو مقياس الحسن والقبح ، والخير والشر ،

---

(١) بهذا يفرق بين العلم والفلسفة ، فموضوعها عام ، وموضوعه خاص . ثانياً : ان العـلم يبحث عن العلل القريبة ، والفلسفة تبحث عن العلل البعيدة . ثالثاً : الفلسفة تبحث عما ينبغي أن يكون والعلم عن الشكل الكائن بالفعل . وبعضهم فرق بينهما بقوله : ان العلم يتناول الطبيعة ، والفلسفة ما وراءها . ومهما يكن ، فإن التفرقة بينهما حديثة ترجع إلى ٣٠٠ عام كما قيل .

والحق والباطل وما إلى ذلك من البحوث الالهية والاخلاقية والطبيعية والرياضية من الوجهة العامة .

وخلاصة القول ان موضوع الفلسفة هو الكون وما بعده ، والانسان .

غاية الفلسفة

ليست الغاية من الفلسفة أن يحصل طالبها على ثروة مالية ، أو شهرة أدبية ، ولا أن يكون جليلاً ، له هيبة الفلاسفة ووقارهم ، ومقدرتهم على الجدال والنقاش ؛ وانما الغاية الاساسية منها إدراك حقائق الموجودات كما هي في واقعها بالبراهين العقلية ، لا بالظن والتقليد . والمراد بالموجودات اعم من الطبيعية وغير الطبيعية [1] ويتفق هذا مع رأي أفلاطون وأرسطو ، ويقرب منه قول بعض اساتذة الفلسفة الجدد من « ان الفلسفة محاولة يراد بها فهم الوجود ومعرفة انفسنا ، مكاننا من الوجود ، لأسباب عقلية نظرية ، أو أغراض عملية مادية » . وعلى هذا فإن حصل لنا الاقتناع بفهم الوجود فهو المطلوب ، والا فقد اشبعنا رغبة في انفسنا .

وقيل : ان الغاية من الفلسفة محاولة التوفيق بين حقائق الوحي والعقل . ويلاحظ على هذا القول بأنه تضييق لموضوع الفلسفة الذي يشمل الوجود بما هو كما اسلفنا . وقيل : ان الفلسفة تهدف إلى الحياة العملية . ويسمى هذا المذهب بالمذهب البراجماتي وعنده أن الفكرة إذا لم تكن اداة للسلوك فليست بفكرة ولا بشيء من المعرفة ، ومن رواد هذا المذهب الفيلسوف الأميركي وليم جيمس ت ١٩١٠ (انظر نظرية المعرفة لزكي نجيب

---

(١) قال بعضهم : ان قولنا الموجودات غير الطبيعية كلام فارغ لا يدل على معنى ؛ لان الموجود ينحصر في الطبيعيات فقط ، فأي لفظ لا يشير إلى معنى محسوس فهو لا شيء ، واللاشيء عدم لا يتصف بالكذب أو الصدق ؛ حيث لا واقع يمكن ان يطابقه مدلول اللفظ أو لا يطابقه . وهذا القول يبتني على صحة المذهب المادي الذي يرى ان المادة أصل ، والروح فرع ، وسيأتي الكلام عنه .

محمود) . وهذا القول يربط التفكير النظري بالعمل ، وليس من شك أن هذا الاتجاه سليم في نفسه ، وهو لا يتنافى مع القول الأول ، لأن الفلسفة إذا كانت سبيلاً لمعرفة الحقيقة سبيل أيضاً للعمل[1] . قال الامـام علي : « رحم الله امرءاً أعدّ لنفسه ، واستعد لرمسه ، وعلم من أين ؟ وفي أين ؟ وإلى أين ؟ » أي من أين أتى ؟ وإلى أين ينتهي ؟ وفي أي وضع هـو ؟ وبكلمة ان يعلم مكانه من الوجود ، ويعمل بما تستدعيه بدايته ونهايتـه وحياته الحالية .

منهج البحث

نريد بالمنهج الطريق الذي يعتمده الفيلسوف في بحثه عن الحقيقة ، ولا خلاف[2] في ان الطريق هو العقل لا الاجماع ولا العرف ولا الوحي . وهنا اسلوبان لاستخراج الحقيقة من العقل ، الأول قديم ، وهو القياس الصوري الذي اعتمده ارسطو واضع علم المنطق ، وسمي صورياً ، لأنه يهتم بصورة التفكير وهيئته . قال ارسطو : لا يصح الحكم على أمر بأنه صادق إلا إذا كان نتيجة لقياس مضبوط ، وهو عبارة عن قول مؤلف من قضيتين أو أكثر يلزمه لذاته قول آخر ، أي متى سلمنا بصحة المقدمات يلزمنا قهراً التسليم بالنتيجة المترتبة عليها ، فالقياس ينتقل بنا من مقدمات معلومة إلى حقيقة مجهولة — مثال ذلك — الانسان حيوان عاقل ، وزيـد انسان ، فزيد حيوان عاقل .

وأنكر البعض هذا القياس ، وأورد عليه اعتراضين : الأول ان نتيجته

(١) قال بعض الفلاسفة : ان الغاية من الفلسفة التجلي ، والتخلي ، والتحلي : ويريد من التجلي معرفة الحقائق ، ومن التخلي البعد عن الرذائل ، ومن التحلي الاتصاف بالفضائل .

(٢) بل الخلاف ظاهر بين من يعتمد النظر والاستدلال ، ومن يعتمد الحدس والكشف ، الا ان يقال : ان العقل وسيلة الكشف ، والكشف طريق المعرفة ، أي بالعقل نصل الى الكشف .

ليست صحيحة بالقياس إلى الواقع ، بل ترتبط بالمقدمات ، وتدور مدارها صدقاً وكذباً .

والجواب عن هذا الاعتراض بأن شرط القياس أن يتألف من مقدمات يقينية ، والمقدمة اليقينية يجب أن تكون ضرورية في الصدق ، فالنتيجة المرتبة عليهما كذلك ، وأي قضية تكون كاذبة فلا يصح بحال أخذها جزءاً في القياس .

الاعتراض الثاني على القياس الصوري انه لا يأتي بجديد ، ولا ينتقل بنا من معلوم إلى مجهول ، لأن المقدمة الكبرى ، وهي « الانسان حيوان عاقل » تشمل زيداً بالضرورة ، وإلا كانت النتيجة بعيدة عن المقدمات بعد الحجر عن الانسان ، وإذا كانت النتيجة داخلة في الكبرى المعلومة فلم يبق من حاجة إلى تأليف القياس وعملية الاستنتاج .

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأن الحكم في الكبرى جاء على الطبيعة الشاملة لجميع الافراد الموجودة بالفعل ، والتي ستوجد فيما بعد ، اما في النتيجة فان الحكم كان على الفرد الموجود حالا ، أو قل : ان المحمول وهو « حيوان عاقل » قد استند في الكبرى إلى موضوع كلي ، وفي النتيجة إلى موضوع جزئي . فالتغاير إذن بين النتيجة والمقدمات متحقق .

الأسلوب الثاني لاستخراج الحقيقة من العقل هو الاستنباط الرياضي الذي اعتمده ديكارت ، وسلم به العقليون من بعده ، ويتلخص في استخراج الحقيقة من البديهيات التي يجزم بها العقل لذاتها ، لا لدليل خارج يثبت صدقها ، فينتقل الذهن مباشرة ، ودون توسط عمليـات فكرية ، من قضية معلومة الى حقيقة مجهولة ، كانتقالنا من « أنا أفكر » إلى « أنا موجود » . وهذا الأسلوب يتفادى الاعتراضين السابقين على القياس الصوري الارسطي ، لأن النتيجة لم تدخل في الكبرى ، وهي صادقة في القياس إلى الواقع ، لا بالقياس إلى مقدماتها .

وهناك أسلوب ثالث يعتمد التجربة فقط ، ولا يعتبر القياس الصوري، ولا الاستنباط الرياضي .

ومهما يكن ، فان الفلاسفة المسلمين يعتمدون القياس الارسطي ، ولا ينكرون الاستنباط الرياضي ، ولا التجربة في الموضوعات التي يمكن أن تتناولها ، ولكنهم لا يحصرون سبب المعرفة في التجربة أو في الاستنباط الرياضي ولا فيهما معاً .

والمهم عندهم استخدام الفكر لبلوغ الحقيقة بالبراهين اليقينية بديهية كانت ، أو نظرية ، فلا فرق عند العقل بين ان ننتقل من قضية بديهية إلى أخرى كسبية ، وبين أن ننتقل من قضية كسبية إلى أخرى مثلها ما دامت ترجع بالنهاية إلى قضية بديهية . قال العلامة الحلّي[1] في كتاب « نهج الحق » : المعارف الكسبية فرع عن المعارف الضرورية ، والمعارف الضرورية الكلية فرع عن المحسوسات الجزئية ، فالمحسوسات أصل الاعتقادات ، ولا يصح الفرع إلا بعد صحة الأصل . ويأتي التفصيل في مبحث القياس واقسامه .

ومن احب الاطلاع على ما قيل قديماً وحديثاً في تعريف الفلسفة وموضوعها ، وغايتها ، ومناهج البحث فيها فليراجع كتاب « أسس الفلسفة » للدكتور توفيق الطويل .

---

(١) الحسن بن يوسف المطهر ، توفي ٧٢٦ هـ ، وهو من كبار متكلمي الأمامية ، وفقهائهم له مؤلفات كثيرة مطبوعة ومنتشرة جداً بين الطائفة الامامية ، منها في علم الكلام شرح التجريد ، وكشف الفوائد ، ونهج الحق وغيره .

الفصل الثاني

علم الكلام

قال علي بن أبي طالب : « بعث الله محمداً ، وليس أحد من العرب يقرأ كتاباً ، ولا يدّعي نبوة ولا وحياً » .

وهذه الكلمة على إيجازها تصور جهل العرب قبل الاسلام ، فلم يقرأ أحـد منهم كتاباً ، لتكون له معرفة علمية ، أو ينزل عليه وحي ، لتكون له معرفة دينية ، فكل معارفهم البدائية ناشئة عـن العادات والتقاليد الموروثة ، وقد وصف العرب أنفسهم بهذا الجهل حين ردوا على دعوة محمد ورسالته بقولهم : « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون — الزخرف ٢٣ » ، ويكفي للتدليل على هذه الحقيقة ان الاعراب يضرب المثل بجهلهم[1] .

وبعد الاسلام وجـد رجال من العرب وغير العرب تكلموا عن الله

(١) وان القرآن قد نعتهم بالاميين فقد جاء في سورة الجمعة الآية ٢ « هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمـة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين » والقرآن وثيقة تاريخية لا تقبل الجدل .

وصفاته ، وعن الكون واعراضه ، وعن الانسان وسلوكه ، وهذه البحوث كما قدمنا من شؤون الفلسفة . غير ان المسلمين لم يتكلموا في شيء من ذلك في حياة النبي ، لأن معنى الايمان برسالته هو التسليم له في كل شيء ، وان قوله وفعله حجة قاطعة لجميع الأقوال . ومن هنا اتفقت جميع الفرق الاسلامية على ان معنى الاسلام هو التسليم بما جاء به محمد ، فمن أنكر أو شك في قول من أقواله ، أو حكم من أحكامه — بعد ثبوته عنده — فهو خارج عن الاسلام . أجل ، للمسلم أن يشكك في النقل عن الرسول لا في قول الرسول وصدقه ، وهذا لازم طبيعي لمعنى الرسالة وقول : « لا إله إلا الله محمد رسول الله » . وروي انه حين قبض النبي ، واختلف المهاجرون والأنصار على الخلافة قال يهودي للامام علي : لم يمت نبيكم حتى اختلفتم فيه !. فقال له الامام : بل اختلفنا عنه ، ولم نختلف فيه .

وبعد وفاة الرسول اختلفوا في مسائل فقهية ، وسياسية ، وعقائدية . والنوع الأول من الاختلاف يدخل في علم الفقه ، ولا يمت إلى الفلسفة بسبب ، أما المسائل السياسية فهي ذات صلة بالعقيدة والفرق الاسلامية ، بل هي سبب التصدع الذي طرأ على المسلمين . أما الخلافات السياسية التي ظهر أثرها في الفلسفة الاسلامية ، فأهمها الخلافات[1] التالية :

١ — اختلف المسلمون في من هو أحق وأولى بالخلافة بعد الرسول . قال المهاجرون : نحن القرابة وأول من صدق وهاجر . وقال الانصار : نحن آوينا ونصرنا . ورد علي بن أبي طالب على الطرفين بقوله : « واعجباه أتكون الخلافة بالصحابة والقرابة !. » . وظهر أثر هذا الاختلاف في

(١) أول خلاف وقع في الاسلام حين قال الرسول في مرض الموت : إئتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي . فقال عمر يهجر فاختلفوا أو كثر اللغط ، فقال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق ص١٦٢)

مبحث الامامة من علم الكلام ، حيث تعددت أقوال العلماء حول شخصية الامام ، وصفاته ، وحول جواز إقامة امامين في زمان واحد ، أو يجب الاختصار على إمام واحد ، وهل يجب أن يكون من قريش ، وان يكون معصوماً ؟ وبالتالي ما هو الطريق لمعرفته ؟ هل النص من الرسول أو الانتخاب ؟

٢ ـ اختلفوا حول مقتل عثمان بن عفان ، والاحداث التي أدت إلى مصرعه ، كنفيه الصحابي الجليل أبا ذر إلى الربـذة ، وعطفه على من طرده النبي من المدينة ، وإرجاعه إليها ، وتعيينه ولاة غـير مرغوب فيهم ، ومحاباته لأقاربه وأرحامه بأموال المسلمين . وقـد صور أبو ذر أحداث عثمان بقوله : « والله لقد حدثت أعمال ما أعرفها ، والله مـا هي في كتاب الله ، ولا سنّة نبيه ، والله اني لأرى حقاً يطفأ ، وباطلاً يحيا ، وصادقاً مكذباً ، وأثرة بغير تقى ، ومالاً مستأثراً به » . وظهر اثر مقتل عثمان في كتب العقائد وكتب الفقه ، حيث اختلف العلماء في وجوب الصبر على الجور ، فقال الإمامية والخوارج والمعتزلة بوجوب منازعة الظالم الجائر ومعارضته . « أما أهل السنة فقالوا : الاختيار أن يكون الإمام فاضلاً عادلاً محسناً ، فان لم يكن فالصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه ، لما فيه من الخوف بالأمن »[1] .

٣ ـ كان من آثار التحكيم الذي حصل في صفين ان اختلف المسلمون في مرتكب الكبيرة : هل هو كافر أو مؤمن فاسق ، أو لا مؤمن ولا كافر ، كما يأتي مفصلاً .

هذه أهم المسائل السياسية ذات الصلة بالعقيدة التي وقع فيها الاختلاف. أما المسائل العقائدية فكثيرة ، منها رؤية الله ، وصفاته ، وخلق القرآن ،

---

(١) كتاب « المذاهب الاسلامية » للشيخ أبي زهرة بعنوان ــ الحاكم اذا خرج عن الشروط .

والجبر والاختيار ، والتحسين والتقبيح ، وعصمة الأنبياء ، وصفات الإمام ، وبعض أحوال المعاد ، وما إلى ذلك . وبعد أن حصل النزاع في المسائل العقائدية استغله السياسيون – كما هو شأنهم – واتخذوا منه وسيلة لاثارة الفتن ، ومبرراً لعدوانهم ، وبخاصة مسألة الجبر حيث تنفي عنهم المسؤولية وتلقيها على الله وحده .

وهناك ظاهرة أخرى كان لها أثرها في كتب العقائد وهي فكرة التصوف ، فقد وجد بعد وفاة الرسول زهاد في متاع الدنيا ونعيمها[1]، ثم تطورت هذه الفكرة إلى القاء المعرفة بالقلب ، ثم إلى الحلول والاتحاد ، ويأتي التفصيل[2] .

ويلاحظ ان المسائل السياسية لم يقع فيها النزاع على مبادىء عامة في أول الأمر ، بل كان في واقعة خاصة ، كخلافة أبي بكر ، واحداث عثمان ومصرعه ، ومسألة التحكيم ، ثم انتقل إلى الخلافة ومرتكب الكبيرة بوجه عام ، وبصرف النظر عن الافراد والوقائع الخاصة . أما النزاع في المسائل العقائدية فقد كان منذ البداية نزاعاً في المبدأ العام .

ومهما يكن ، فإن الخلافات حول المسائل السياسية والعقائدية كانت السبب لنشأة علم الكلام ، أو علم التوحيد ، أو علم أصول الدين ، مهما شئت فعبر ، ولكن هذا العلم لا تنحصر موضوعاته في هذه البحوث ، فقد تأثر بالفلسفة ، واستعملها للذود عن العقيدة الدينية ، وتعرض علماء الكلام لجميع مسائلها حتى اختلطت بمسائله حيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر كما قال ابن خلدون . هذا ، إلى ان آراء الفرق الاسلامية كالخوارج والإمامية والمعتزلة والاشاعرة والمرجئة ، وغيرهم – تعرف على حقيقتها من

(١) كان الزهد والتنسك عملا لا غبار عليه من الوجهة الإسلامية ثم تحول إلى تنسك نظري يعتمد على آراء وفلسفة لا تمت الى الإسلام بسبب .

(٢) راجع الجزء الأول من كتاب « الجانب الالهي » للدكتور محمد البهي .

علم الكلام ، فهو المظهر الصحيح للفلسفة الاسلاميـة . وأطلق لفظ علم الكلام على علم التوحيد في عصر المأمون ، وسمي بهـذا الاسم ، لأن الاختلاف الذي حصل في مسألة كلام الله انـه حادث أو قـديم هي أشهر مسائله .

وبالتالي فإن الكتب الكلامية تحتوي على ستة مقاصد :

١ – الأمور العامة ، وهي التي لا تختص بقسم واحـد من أقسام الوجود ، بل تشمله بجميع أنواعـه واجباً كان أو ممكناً ، جوهراً أوعرضـاً ، علة أو معلولاً ، كما أنهـا تكون مبادىء لجميع العلوم والفنون ، أي ان حقائقها ونتائجها لا تختص بعلم دون علم .

٢ – الموجودات الممكنة ، وتقسيمها إلى جواهر وأعراض ، وتقسيم الحواس إلى ظاهرة وباطنة .

٣ – اثبات الصانع وصفاته وعلاقته بالعالم .

٤ – النبوة وما يتبعها من المعجزة والعصمة .

٥ – الامامة وشروطها .

٦ – المعاد وأحواله .

وهذه المسائل تعالجها الفلسفة بصورة مفصلة ومطولة ، ولكن الفلاسفة يختلفون عن المتكلمين في الطريقة والمنهج . فالمتكلم – كما قيل – يبدأ أول ما يبدأ بالإيمان بمبادىء الدين وتعاليمه ، ثم يستدل على صحتها بالعقـل ويدفع كل شبهة تحوم حولها بالبراهين العقلية ، تماماً كالمحامي الذي يتبنى صحة قضية ، ويتولى الدفاع عنها . أما الفيلسوف فأول ما يبدأ بالايمان بحقائق الفلسفة ، فاذا كان مسلماً حاول التوفيق بينها وبـين الحقائق الدينية . فالمتكلم يوجه العقل إلى مساندة الدين ، والفيلسوف يوجه الدين

إلى عدم منافاته الفلسفة ، كما سنرى في مسألة حدوث العالم وقدمه ، حيث قال الفلاسفة بالقدم ، ووجهوا الدين القائل بالحدوث على وفق الفلسفة .

ومهما يكن ، فان الوحي لا يخرج عن نطاق العقل عند كل من الطرفين ، فان محاولة التوفيق بينهما اعتراف واضح بأن الدين يجب ان لا يخالف العقل في شيء . وهذا عكس الرأي القائل بأن كلا منهما في معزل عن الآخر[1] .

---

(١) هل يمكن ان يؤمن العقل بشيء يثبت الدين عكسه ؟ الجواب ان رجال الدين في ذلك بين افراط وتفريط ؛ فنهم من قال نعم ان الدين يطلب من الناس الايمان باشياء لا يقرها العقل ويحكم بكذبها . ومنهم من قال: ان مسائل الدين كلها تؤخذ من العقل بحيث اذا لم يدركها فليست من الدين في شيء . وهذا خطأ حيث يصبح الدين والحال هذه طرفاً من الفلسفة لا داعي اليه بالمرة . والحق هو القول الوسيط الذي ذهب اليه المحققون من أقطاب الدين كتوما الاكويني ، ونظرائه من علماء المسلمين وهو ان الدين يثبت ما لا ينكره العقل ولا يقول بعكسه ، اعم من يدرك مسألة الدين ويثبتها كوجود الباريء وحسن الصدق النافع أو لا يثبت ولا ينفي كالعبادات وبر الوالدين وما الى ذلك ، والنتيجة المنطقية لهذا القول المعتدل انه ليس كل حق قابلا للاثبات بالعقل ، ولا كل ما لا يثبت بالعقل فهو باطل ، بل قد يكون الحق قادراً على الادراك والمعرفة والاثبات ، ولا يقف موقفاً حيادياً فالشرط فيما يعود الى الدين ان لا ينكر العقل مبادئه ويقف موقفاً سلبياً . (راجع توما الأكويني لفوميط تحت عنوان: التوفيق بين الحكم والشريعة) .

الفصل الثالث

الوجود

ما هو معنى الوجود ؟ وهل هو واجب فقط ، أو واجب وممكن ؟ وهل هو جوهر أو عرض ، أو هما معاً ؟ وهل هو خارجي أو ذهني ، أو خارجي وذهني ؟ وهل هناك شيء وراء الوجود يقال له الماهيات ؟ وهل هو مادة ، أو روح ، أو روح ومادة ؟[1] .

ونجد جواب هذه الاسئلة في كتب الفلسفة [2] وعلم الكلام . ويلاحظ ان الموضوع في جميعها واحد ، وهو الوجود ، وان الاستفهام تعلق بأوصافه

---

(۱) قال صاحب الاسفار : اختلفوا في الوجود هل هو كلي أو جزئي ؟ وفي انه واجب أو ممكن ؟ وفي انه عرض أو جوهر ، أو ليس بعرض ولا جوهر ،وفي ان الموجودات الخاصة نفس الماهيات ، أو زائدة ؟ بل اختلفوا في أن الوجود موجود أو معدوم ، أو ليس بموجود ولا بمعدوم ؟ ما أعجب حال الوجود اختلف فيه العقلاء بعد اتفاقهم على انه أظهر الأشياء ، واعرفها عند العقل ! .. ولذا قال بعض الفلاسفة عن الوجود :

مفهومه من اظهر الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

(۲) اذا كان موضوع الفلسفة هو الوجود ، والمنطق يستمد خصائصه من الوجود ، واذا كانت ادوات المعرفة كالسمع والبصر واللمس كلها وجودية بيولوجية ـ فلا بد ان نعرف ما هو الوجود ، فالعقل وحده لا يمكن أن يصنع شيئاً الا بادواته، تماماً كالباقي.

الذاتية التي تعرض له ابتداء وبلا واسطة . واليك مثالاً يتضح به ما نريد بيانه : ترى سفينة تضطرب في مهب الرياح ، ويضطرب الركاب في داخلها بسبب حركتها غير الاعتيادية ، فإذا نسبت الحركة إلى السفينة كانت النسبة ذاتية ، لأنها تعرض السفينة ابتداء وإذا نسبتها إلى الركاب كانت بالواسطة لا بالذات ، أي ان الحركة عرضت للسفينة أولاً وبالذات ، وللركاب ثانياً وبالعرض ، وبهذا يتبين ان البحث في تقسيم الوجود إلى واجب وممكن ، وجوهر وعرض ، وما إلى ذلك - هو بحث عما يعرض للوجود لذاته لا لشيء آخر .

معنى الوجود

عرّف المتكلمون الوجود بأنه الثابت العين ، والعدم هو المنفي العين . وقال الفلاسفة : ان الوجود هو الذي يمكن ان يخبَر عنه ، والعدم الذي لا يمكن ان يخبر عنه ، واورد بعضهم على كلا التعرفين إشكالات لا جدوى من ذكرها ، لان الوجود أشهر من أن يحد بحد ، أو يرسم برسم [1] وهو يشمل كل شيء ، ومعناه واحد في الواجب والممكن والجوهر والعرض ، بدليل جعله مقسّماً وقدراً مشتركاً بين جميع الموجودات . ثم ان شموله الكل بالتشكيك لا بالتواطؤ . فالوجود في الواجب أولى واقوى منه في

---

(١) قال أهل المنطق : ان المعرف لا بد أن يكون مساوياً واجلى من المعرف ؛ لانه ان كان اعم دخل فيه ما هو خارج عنه ؛ كتعريف الانسان بالحيوان : وإن كان أخص خرج عنه ما هو داخل فيه ، كتعريف الحيوان بالانسان ، وهذا معنى قولهم : « جامع مانع » أي يجمع القريب ويمنع البعيد ، واذا لم يكن المعرف أوضح واجلى كان تعريف مجهول بمجهول . وقسموا التعريف إلى قسمين : حد ورسم ، والحد هو أن يعرف الشيء بحقيقته ، كتعريف الانسان بالحيوان الناطق، والرسم هو تعريف الشيء بوصف من أوصافه ، كتعريف الانسان بالضاحك .

ويحاول العلم الحديث أن يتصرف بكل شيء إلى القوانين الطبيعية وعليه فلا يسأل ما تعريف الموضوع الفلاني أو ما هي صفاته الجوهرية بل يضع السؤال هكذا : في أي الظروف يحدث التغير الفلاني أو ما هي أهم المبادىء التي تتمثل في التغير الفلاني ؟ المنطق نظرية البحث ص ٦٩ .

الممكن ، ومعنى التشكيك في اصطلاح أهـــل المنطق التفاوت ، ومعنى التواطؤ التساوي .

لا واسطة بين الوجود والعدم

قال مشايخ المعتزلة كأبي علي الجبائي « ت ٣٠٣ هـ » وولده ابي هاشم ، والقاضي عبد الجبار « ت ٤١٥ هـ » وغيرهم ، قالوا : ان الثابت ينقسم إلى موجود ومعدوم وحال ، وبهذا اثبتوا الواسطة بين الوجود والعدم ، والحال عندهم هو عبارة عن صفة الشيء ، ولكنها لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالمعلومة ، ولا بالمجهولة ، ولا بشيء أبداً [1] وهذا القول يدل بنفسه على فساده ، ومن الذي يعقل ويهضم معنى لا موجود ولا معدوم ، ولا مجهول ولا معلوم ؟! إنه كلام فارغ .

هل الماهية زائدة على الوجود ؟

الماهية هي الواقعة في جواب « ما هو » فاذا قلت : ما هو الانسان ؟ وجاء الجواب : حيوان ناطق — كان الجواب هو نفس ماهية الانسان ، وبهذا يتبين أن لفظة ماهية مأخوذة عن « ما هو » .

وقد اتفقوا على أن ماهية واجب الوجود عـــينُ وجوده ، وأنه لا ماهية له سوى الوجود المجرد عن كل شيء . واتفقوا على أن ماهية الممكن كالانسان هي عين وجوده في الخارج [2] ، لأنه يستحيل تحقق الماهية في الأعيان منفردة عن الوجود ، واختلفوا في أن الوجـود هل هو نفس الماهية بحيث يكون وجود الانسان هو الحيوان الناطق ، والحيوان الناطق

---

(١) قال صاحب الاسفار في الجزء الأول ، فصل : مسارقة الوجود للشيء : « من هذا القبيل قول جماعة بان الله لا يقال له موجود ولا معدوم ، لان لفظ موجود ومعلوم على صيغة المفعول » والله فاعل وليس بمفعول .

(٢) شرح التجريد للعلامة الحلي ص ٥ طبعة العرفان — صيدا .

هو عين وجود الانسان ، أو أن الوجود زائد على الماهية بحيث يمكن أن نتعقل الماهية بصرف النظر عن الوجود ، كما نتعقل زيداً بصرف النظر عن القيام والقعود .

قال أبو الحسن الأشعري « ت ٣٣٦ هـ » وأبو الحسين البصري من أئمة المعتزلة « ت ٤٣٦ هـ » ومن تابعهما : ان وجود الماهية هو عينها بالذات ، فوجود الانسان هو نفس الحيوان الناطق دون زيادة في الخارج أو في الذهن . وقال جماعة من المتكلمين والفلاسفة : إن وجود الماهية زائد عليها ومغاير لها ، واستدلوا « أولاً » بأنه يصح أن نقول الماهية موجودة ، وصحة حمل شيء على شيء دليل المغايرة ، إذ لو كان الوجود هو نفس الماهية لكان معنى الحمل: الماهية ، والموجودة موجودة ، وليس كذلك . « ثانياً » بأنه يصح سلب الوجود عن الماهية ، فنقول : العنقاء لا وجود لها ، ولو كان الوجود عين الماهية للزم سلب الشيء عن نفسه . « ثالثاً » بأنه يصح التفكيك بين تعقل الماهية ، وتعقل وجودها ، لأنه من الممكن أن نتعقل الماهية ، ونشك في وجودها ، وأن نعقل وجوداً مطلقاً ، ونجهل خصوصيات الماهية .

الوجود الخارجي والذهني

للوجود أنحاء شتى ، منها الوجود الخارجي ، ومنها الوجود الذهني ، ومنها الوجود الفني كالشعر والألحان والتصوير ، ولكل واحد من هذه الوجودات خواص وآثار لا تترتب على غيره — مثلاً — وجود الحرب في الخارج يترتب عليه الهلاك والدمار ، وتصورها في الذهن يبعث الخوف والرعب ، وتصويرها باللفظ والألحان والرسم يخلق فينا احساساً خاصاً[1].

وقد نفى جماعة الوجود الذهني ، وقالوا : لو كان للأشياء وجود في

---

(١) قال العلامة الحلي في شرح التجريد: ان الوجود الذهني والوجود الخارجي حقيقيان ، اما في اللفظ والكتابـــة فمجازيان ، لان الشيء غير موجود فيهما حقيقة ، ولكن حين دلا على الوجود وعبرا عنه قيل على سبيل المجاز : ان الشيء موجود فيهما .

الذهن لزم أن تكون عقولنا مجتمعاً للمتناقضات ، فتجتمع فيها الحرارة والبرودة عند حصول النار والثلج في الذهن ، والاستقامة والاعوجاج عند حصول الجسم المستقيم والمعوج ، وان تكون البحار والجبال والكواكب في أذهاننا ، لأن وجود الشيء في المحل يوجب اتصافه به وحمله عليه .

وأجيبوا بأن الموجود في الذهن ليس عين الثلج والنار ، ولا الجبال والكواكب ، بل صور هذه وأشباحها ، تماماً كما هي الحال في المرآة ، وعليه فلا يلزم اتصاف المحل بها على نحو الحقيقة .

الوجود خير من العدم

الوجود خير بذاته ، وبصرف النظر عن كل قيد ، والعدم شر بذاته دون أي لحاظ ، والدليل على ذلك اننا لم نجد شيئاً يقال له خير إلا ألفينا مصدره الوجود ، وما رأينا شيئاً يقال له شر إلا لأنه عدم لشيء من الأشياء ، أو لصفة من الصفات . فالخير هو الوجود ، والوجود هو الخير ، وليس الشر إلا العدم ، وليس العدم إلا الشر .

ومن هنا تختلف مراتب الخير ، وتتفاوت باختلاف مراتب الوجود ، فالوجود التام من جميع الجهات بحيث لا يعرض عليه النقص والزوال أشرف وأعلى مما يزول ولا يبقى ، والذي هو أطول أمداً من غيره يكون كاملاً بالقياس إلى قصير الأمد . وقد يتراءى ان من الوجود ما هو شر كالقتل ونحوه ، ولكن القتل إنما وصف بالشر ، لأنه يؤدي إلى عدم الحياة . فقوة عضلات القاتل ، وجودة آلة القتل ليستا شراً من حيث وجودهما ، بل من حيث انها سبب لازالة الحياة . فالشر هو ازهاق الروح ، أما وسائل القتل فهي خير في نفسها ، فالوجود بجميع انحائه ومظاهره خير بطبيعته ، ولا يصبح شراً إلا إذا اتخذ منه اداة لإزالة الوجود . واصدق مثال على ذلك الذرة ، فانها خير ما لم توجّه

إلى الفناء ، فان وجهت إليه كانت خيراً بالذات ، وشراً ثانياً وبالعرض ، أما إذا وجهت إلى سعادة الانسان فهي خير على خير ، أي خير بالذات وبالعرض[1] .

الشيء والوجود

هل هناك أمر غير الوجود يقال له شيء ، أو ان الوجود والشيء يعبران عن معنى واحد ؟.

قال الاشاعرة والإمامية وجماعة من الفلاسفة : إن لفظ الشيء والوجود مترادفان ، ومتساويان في الصدق ، فكل ما يقال له شيء يقال له وجود وما يقال له وجود يقال له شيء .

وقال المعتزلة : ان لفظ الشيء يطلق على الموجود في الخارج ، وعلى المعدوم من الخارج أيضاً إذا أمكن وجوده بعد أن كان معدوماً ، أما إذا كان ممتنع الوجود بحيث لا يمكن وجوده في الخارج بحال كشريك الباري فلا يقال له شيء ، بل يقال له المنفي ، وبعبارة ثانية : ان هناك ثلاث حالات .

١ – الموجود بالفعل ، وهذا يقال له موجود وثابت وشيء .
٢ – ممتنع الوجود بحيث لا يمكن وجوده بحال كشريك الباري ، ويطلق عليه لفظة المعدوم والمنفي ، ولا يقال له شيء .
٣ – غير الموجود في الخارج ، وهذا يسمى ثابتاً ومعدوماً وشيئاً .

فالثابت يطلق على الموجود ، وعلى الشيء ، وعلى المعدوم الممكن ، والشيء يطلق على الموجود ، وعلى المعدوم الممكن ، والوجود يطلق على

---

(١) قد يقال انه لا جدوى وراء هذا البحث والجواب ان العلم عند اليونانيين يطلب للذاته لا لشيء آخر . ولذا قال افلاطون ان ميزة اليونان حب البحث أما ميزة المصريين والفينيقيين فحب الكسب . مبادىء الفلسفة ص ٩٦ .

الوجود فقط ، وبهذا يكون الشيء أعم من الوجود .

وهذا القول باطل ومردود ، حيث يلزم منه أن يكون الله سبحانه غير موجد الكائنات ، وعاجزاً عن إيجادها ، لأن ماهية الانسان والحيوان والتراب ، وما إلى ذلك كلها أشياء أزلية متحققة منذ القدم ، وما دامت كذلك فلا معنى لتعلق القدرة بها .

وإذا أجاب المعتزلة ، وقالوا : ان قدرة الله لم تتعلق بحقائق الكائنات ولكنه أعطاها صفة الوجود ، فنقول في الجواب : « أولاً » ان الوجود صفة اعتبارية تنتزع من الشيء بعد وجوده ، ولا يمكن ايجاد الوجود ، بل هو محال كإعدام العدم . « ثانياً » نسأل عن هذا الوجود الذي يريد الله أن يعطيه للماهيات المتقررة منذ الأزل : هل هو شيء ، أو ليس بشيء ، فإن كان شيئاً فلا تتعلق به القدرة لأن الشيء موجود منذ الأزل على منطقهم ، وان لم يكن شيئاً فمعنى ذلك ان الله لم يفعل شيئاً أبداً .

وبالتالي ، فان ماهية أي كائن إذا لم توجد فهي ليست بشيء في ذاتها ولا في أي صفة من صفاتها ، وان العدم كإسمه ليس بشيء من الأشياء ، وانه لا واسطة بين الوجود والعدم ، وان الشيء والوجود والثابت ألفاظ مترادفة ، كما أن المنفي والمعدوم يعبران عن شي واحد .

الوجود واحد وبسيط

لا شيء أعم من الوجود ، لأنه يصدق على جميع المعقولات الذهنية والوجودات الخارجية ، بل قد يصدق الوجود على نوع من العدم ، فإذا قلت : المعدوم في الخارج لا أثر له ، وليس بشيء يحكم عليه فقد تصورت مفهوم العدم في ذهنك ، ثم حكمت عليه بنفي التأثير . والتصور وجود ذهني ، وهو قسم من أقسام الوجود ، فالعـــدم يكون قسيماً ومقابلاً للوجود بلحاظ أن الوجود بما هو مقابل للعدم بما هو ، ويكون قسماً

من أقسام الوجود بلحاظ أن مفهوم العدم متصور في الذهن . قال صاحب الأسفار : « انظر إلى شمول نور الوجود ، وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على مفهوم اللاشيء ، وعلى العدم المطلق ، والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثلة في الذهن ، لا بما هي سلب وعدم » أي أن الوجود يشمل الموجود ، والممتنع ، والمعدوم الممكن باعتبار الوجود الذهني .

ولأجل هذا الشمول في طبيعة الوجود لم يكن له جنس إذ لا شيء أعم منه ، كي يكون جنساً له ، وإذا لم يكن له جنس فلا يكون له فصل ، لأن الفصل هو الذي يميز بعض أفراد الجنس عن البعض الآخر ، فقولنا : الانسان حيوان ناطق . فالانسان نوع ، والحيوان جنس يشمل الانسان والفرس ، والناطق فصل يميز أفراد الانسان عن أفراد الفرس ، وما دام الجنس منتفياً فلا حاجة للفصل . وإذا لم يكن للوجود جنس ولا فصل تعين أن يكون بسيطاً .

هذا إلى أنه لو قلنا بأن الوجود مركب لكانت أجزاؤه إما من الوجود ، وإما من العدم ، فإذا كانت من الوجود يلزم أن يكون الشيء متقدماً على نفسه بنفسه ، لأن الجزء مقدم على الكل بحسب المرتبة . وإذا كانت الاجزاء من العدم يلزم أن يكون الوجود عدماً ، لأن الكل عين أجزائه .

كما أن الوجود بسيط لا جنس له ولا فصل كذلك لا ضد له ولا مثيل ، إذ كل ما يفرض أنه ضده أو مثيله فانه يصدق عليه الوجود ، والشيء الواحد لا يكون ضداً ولا مثيلاً لنفسه .

ثم ان الوجود واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ، إنما التعدد في الكائنات التي يعرض لها ، كالحيوان والنبات ، ويصدق الوجود على وجودات الكائنات صدق الكلي على جزئياته .

مفهوم العدم واحد لا تعدد فيه ، تماماً كمفهوم الوجود من هذه الجهة ، ولكن وقع النزاع : تمايز الاعدام بلحاظ مـا تضاف اليه ، كما تمايز الوجودات بلحاظ ما تعرض له من الكائنات ؟..

قال جماعة : لا تمايز بين الاعدام ، لان التميز فرع الثبوت والتحقق ، والعدم نفي محض لا تحقق له ولا يشار اليه . وأثبت آخرون التميز ، لان عدم المعلول يستند إلى عدم علته الخـاصة – مثلاً – : عدم البعوض سبب لعدم الملاريا ، فتنسب عدم الملاريا إلى العدم الخاص ، أي إلى العدم المنسوب إلى البعوض . والنسبة إلى الخاص تستدعي التميز ، فكما ان مفهوم الوجود واحد ، ويتعدد بعروضه للانسان والفرس – كذلك مفهوم العدم فانه واحد ، ويتميز بنسبته إلى أشياء خاصة . وبكلمة ثانية : نحن نعرف أموراً معدومة مثل : لا حر في الشتاء ، ولا برد في الصيف ، وكل معلوم لا بد أن يكون متميزاً ، فالاعدام متميزة .

وهنا حقيقة ذكرها المتكلمون والفلاسفة ، وهي ان عدم العلة سبب كافٍ لعدم المعلول في الخارج بحيث يكون عدم العلة علة العدم ، أما عدم المعلول فلا يكون سبباً لعدم العلة ، وانما يكون كاشفا عن عدمها ، فعدم البعوض سبب بذاته لعدم الملاريا ، ولكن عدم المـلاريا ليس سبباً لعدم البعوض ، وانما السبب لعدم البعوض هو عدم وجود المستنقعات . أجل ، يستكشف العقل من عدم الملاريا عدم البعوض ، أي ان عدم الملاريا علة الكشف عن خلو المنطقة من البعوض ، وليس سبباً حقيقياً لانتفاء البعوض في الخارج .

ثم ان الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول ، وبوجودها على وجوده يسمى برهاناً « لمياً » ، حيث يسأل عن العلة « بلم » . أما الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة فيسمى برهاناً « إنياً » ، لأنه يفيد الثبوت والاكتشاف . ولفظة « انّ » تفيد الثبوت والتوكيد .

الفصل الرابع

الوجوب والإمكان والامتناع(*)

ان نسبة شيء لشيء ، إما ان تكون ضرورية الثبوت بحيث لا يصلح سلبها عنه بحال ، كنسبة الجاذبية إلى الأرض ، وإما أن تكون ضرورية السلب ، كنسبة السكون وعدم الدوران للأرض ، وإما أن لا تكون ضرورية السلب ولا ضرورية الثبوت ، كنسبة لون الغبرة والصفرة للأرض . وكيفية هذه النسبة تسمى باصطلاح أهل المنطق مادة القضية في نفس الأمر والواقع ؛ فاذا صرحت بها ، وقلت : الأرض يجب أن تجذب الأجسام سميت القضية موجهة ، وإذا سكت ، ولم تبين كيفية النسبة ، وقلت : الأرض تجذب الأجسام ، دون أن تأتي بلفظ يجب أو يمتنع – سميت القضية مطلقة ، أي لم تقيد بشيء . وحينئذ ، فان طابقت النسبة المادة الواقعية كقولك : الأرض تدور حول الشمس تكون القضية صادقة[1] ،

(*) تتفق جميع الأديان على تقسيم الموجود إلى واجب وممكن، أما الفلاسفة فيختلفون فيما بينهم، فبعضهم يوافق الأديان ، وبعضهم يرى وحدة الواجب ولا يقسم إلى قسمين، وكل من قسم الوجود إلى قسمين جعل الواجب مصدراً للممكن (الجانب الالهي للبهي ج ٢ ص ٣٧)

(١) ويقول وليم جيمس : ليس معنى الحقيقة مطابقة الأفكار والأقوال للواقع بل مقياسها أن تكون نافعة ومجدية للاغراض الانسانية ، ومثمرة في الحياة العملية . ولا يخفى ما في هذا القول من الخلط بين الحقيقة واهدافها (فلسفتنا ص ١٤٥)

وإلا فكاذبة كقولك : الأرض ساكنة[1] .

إذا تمهد هذا تبين معنا ان كل ما يمكن أن يعبر عنه ، إمـــا أن يكون ضروري الثبوت ، وإمــا أن يكون ضروري السلب ، وإما أن لا يكون ضروري الثبوت ولا ضروري السلب . والأول هــو الواجب لذاته ، والثاني الممتنع لذاته ، والثالث الممكن لذاته . وقد يعبر عن الثاني بالمحال أو المستحيل ، وعن الثالث بالجائز . وهذه الجهات الثلاث ، وهي الوجوب والامتناع والامكان – أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج ، وإنما يعتبرها العقل عند نسبة الوجود إلى الماهية .

ثم ان كل واحد من الثلاثة يستحيل انقلابــه إلى غيره ، فالواجب بالذات لا يصير ممكناً أو ممتنعاً بالذات ، لأن ما بالذات لا يتغير . أجل ، الممكن بالذات قد يصير واجباً أو ممتنعاً بالغير ، ومن هنــا قالوا : إن الواجب على ضربين : واجب بالذات ، وهو ما كانت ذاته علة لوجوده ؛ وواجب بالغير ، وهو ما كانت علة وجوده خارجة عنه . وقد قيل ان الممكن ما لم يجب لم يوجــد ، إلا بعلة[2] ، ومتى وجدت أصبح وجوده واجباً . والممتنع أيضاً على ضربين ، ممتنع لذاته ، وهو ما كان وجوده مستحيلاً بحيث لا يمكن أن يوجـــد بحال ، وممتنع بالغير ، وهو الذي امتنع لعدم توافر الاسباب ، كصعود الانسان إلى المريخ في سنتنا هذه ١٩٦٠ . أما الممكن فلا يعقل أن يكون ممكناً بلحاظ غيره ، بل هو ممكن ذاتاً ، وواجب عرضاً ما دامت علته موجودة ، أو ممتنع عرضاً مــــا دامت علته معدومة .

---

(١) الفرق بين الممكن والممتنع ان كلا منهما معدوم ، ولكن الاول معدوم غير قابل للوجود ، والثاني معدوم قابل له ، وبهـــذا يتميز عن المستحيل الذي لا يمكن وجوده بحال ، فالممكن له حظ من الوجود على العكس من الممتنع . والفرق بين واجب الوجود وممكن الوجود ان كلا منهما موجود ، لكن الاول موجود بذاته ، والثاني بعلته .

(٢) الممكن لحاظان : لحاظ باعتبار ذاته وهو ممكن بالذات ، ولحاظ باعتبار علته ، وعليه يكون اما واجب الوجود اذا وجدت علته واما ممتنع الوجود اذا لم توجد علته .

أحكام الواجب

أحكام الواجب أربعة :

١ – لا يكون واجباً بالغير ، لأن معنى وجوبه بالذات انه لم يوجد بسبب موجد ، ومعنى وجوبه بالغير انه وجد بسبب ، وعليه يلزم اجتماع النقيضين ، وهو محال .

٢ – لا يمكن أن يكون مركباً ؛ لأن المركب مفتقر إلى أجزائه ، والواجب غير مفتقر إلى شيء ، وكما لا يكون الغير جزءاً له ، كذلك لا يكون هو جزءاً للغير .

٣ – وجود الواجب نفس حقيقته ، ولا شيء غير الوجود ، إذ لو كان الواجب ماهية زائدة على وجوده لكان الوجود عارضاً ووصفاً له ، والوصف مفتقر إلى الموصوف ، والواجب لا يفتقر إلى شيء .

٤ – لا يكون الواجب أكثر من واحد ، لأنه اما ان لا يكون بين الواجبين أية علاقة بحيث يكون أحدهما مبايناً للآخر ، وإما أن يكون أحدهما علة الثاني ، وإما أن يكونا معلولين لعلة ثالثة ، وعلى الأول لا يكون كل منهما واجباً ، إذ المفروض انهما متباينان ، وعلى الوجهين الآخرين ، يكون الواجب مفتقراً إلى علة ، وهو خلاف الفرض . وكما لا يكون أكثر من واحد كذلك لا يجوز عليه العدم ، لأنه واجب الوجود بالذات .

أحكام الممكن

أحكام الممكن أربعة :

١ – أن لا تقتضي ذاته وجوداً ولا عدماً ، إذ لو اقتضت الوجود لكان الممكن واجباً لذاته ، ولو اقتضت العدم لكان ممتنعاً لذاته ، وهو خلاف الفرض .

٢ – ان الامكان الذاتي وصف ملازم للممكن لا ينفك عنه بحال ، لأنه لو انفك عنه لانقلب الإمكان إلى الامتناع أو الوجوب ، وقدمنا أن ذلك محال .

٣ – أن الامكان هو السبب الوحيد لاحتياج الممكن إلى فاعل ، أي ان طبيعة الممكن بذاتها تستدعي الاحتياج إلى موجد ، وكما ان وجود الممكن يحتاج إلى علة فبقاؤه واستمراره يحتاج إلى علة أيضاً ، لأن سبب الحاجة إلى موجد هو الامكان ، ولكن علة الإيجاد هي بنفسها علة البقاء.

٤ – ان وجود الممكن ليس بأولى من عدمه ، ولا عدمه أولى من وجوده ، فالنسبة إلى طرفي الوجود والعدم متساوية ، وكل منهما مفتقر إلى سبب ، غير ان سبب الوجود توافر المؤثرات الخارجية ، وسبب العدم فقدان تلك المؤثرات ، وبكلمة ان عدم السبب سبب العدم .

الامكان الذاتي والاستعدادي :

ان الامكان ينظر اليه تارة باعتبار ماهيته ، كما إذا نظر إلى الانسان من حيث انه حيوان ناطق بصرف النظر عن المادة التي يعرض لها . ويسمى هذا الامكان بالامكان الذاتي ، لأنه قائم بذات الماهية لا في محلها الذي تعرض له . وهذا الامكان لا يزول عن الطبيعة أبداً ، وغير قابل الشدة والضعف . وأخرى ينظر إلى الامكان باعتبار المادة التي هي محل الماهية ، كجسم الانسان الذي تتمثل فيه الطبيعة الانسانية ، ويسمى هذا الامكان بالامكان الاستعدادي ، وهو قابل الشدة والضعف ، والزيادة والنقصان ، لأنه يقرب ويبعد عن الوجود تبعاً لقرب الأسباب وبعدها .. فان استعداد النطفة للانسان أضعف من استعداد العلقة ، واستعداد العلقة أضعف من استعداد المضغة . وقد يزول الامكان الاستعدادي كلية كما لو فسدت النطفة والعلقة ، أما الامكان الذاتي فكما قدمنا لا يزول عن الماهية بحال .

الفصل الخامس

القدم والحدوث

كل موجود ان كان لوجوده أول سمي حادثاً ، وان لم يكن لوجوده أول سمّي قديماً : فالقديم موجود في الأزل ، ولم يُسبق بالعدم ، والحادث لم يكن ثم كان . وليس القدم والحدوث من الأعيان ولا من الأعراض المحسوسة الملموسة ، بل من الأمور الاعتبارية ينتزعها الذهن من كون الشيء مسبوقاً بعدمه أو غير مسبوق . ويسمى الحادث حادثاً ذاتياً ان سُبق بحادث سواه ، وحادثاً زمنياً ان كان مسبوقاً بالعدم المحض .

ويكون التقدم على أنحاء خمسة :

١ — التقدم بالعلية ، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح .

٢ — التقدم بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين ، حيث لا يوجد الاثنان بدون الواحد ، ويوجد الواحد بدون الاثنين ، ومن هنا افترق هذا الوجه عن سابقه لأن العلة لا تفارق المعلول [1] .

---

(١) وقيل : ان العلة ما يلزم من عدمها العدم ولا يلزم من وجودها الوجود ، اي عدم العلة علة العدم ، ولكن لا يجب المعلول بوجود العلة (اسفار ج ٣ ص ١٢٧)

٣ – التقدم بالزمان ، كتقدم الأب على الابن .

٤ – التقدم بالرتبة ، كتقدم الإمام على المأموم .

٥ – التقدم بالشرف ، كتقدم العالم على المتعلم .

وزاد المتكلمون قسماً سادساً ، سموه التقدم بالذات ، كتقدم الأمس على اليوم ، لأنه ليس تقدماً بالعليـــة ، ولا بالطبع ، ولا بالشرف ، ولا بالرتبة ، ولا بالزمان ، وإلا احتاج الزمان إلى زمان ، ويتسلسل .

ثم إن أقسام التقدم هذه لم تكن للشيء باعتبار ماهيته ، فإن الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا تتقدم على الغير ، ولا يتقدم الغير عليها ، وإنما يعرض التقدم والتأخر باعتبار أمر خارج عن الماهية ، كالزمان والمكان وما إلى ذلك من الأقسام .

□

الفصل السادس

هل يعاد المعدم

إذا عدم الشيء بعد وجوده بحيث تزول مادته كلية ، ولم يبق منها شيء ، فهل يمكن إعادته بحقيقته وجميع ملابساته وعوارضه الشخصية تماماً كما كان ؟

ذهب أكثر المتكلمين إلى أن المعدوم يمكن إعادته . وقال الفلاسفة : لا يمكن إعادة المعدوم بحال ، واستدلوا بأدلة ، منها أنه لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ، وهو محال ، لأن تخلل العدم إنما يتصور بين شيئين . ومنها أن إعادة المعدوم بلوازمه وتوابعه يستدعي إعادة الزمان الذي كان فيه ، وإلا لو أتي به مجرداً عن زمانه لم يكن إعادة الشيء بنفسه ، بل كان ابتداء لعمل جديد ، وإعادة الزمان في زمان ثانٍ يستلزم أن يكون للزمان زمان يوجد فيه ، وهو محال .

واستدل المتكلمون على جواز الإعادة بأن كثيراً من الحوادث تعدم ، ثم تتجدد ، وذلك لأن عدمها لا يكون مستنداً إلى عدم حقيقتها وماهيتها ، ولا إلى عدم شيء من لوازمها ومقوماتها ، وإنما تعدم لعروض

مانع خارجي ، ومتى زال المانع والعارض تعود الماهية كما كانت .

وأجاب عن هذا نصير الدين الطوسي[1] في كتاب « التجريد » بأن عدم الشيء ليس عارضاً من عوارض الماهية ، ولا مانعاً من الموانع الخارجية ، وإنما هو وصف لازم لماهية المعدوم ، ولا ينفك عنها بحال ، وإذا كان العدم لازماً لها فوجودها محال . أما ما يظن من تكرار الحوادث فليست من نوع إعادة المعدوم ، بل هي نظائر وأمثال .

وبالتالي ، فإن لكل موجود زماناً معيناً ، وحالات خاصة لا يمكن أن يشاركه فيها أحد ، ومعنى إعادته أن يعاد مع زمانه ومكانه وجميع صفاته التي كان عليها ، فإن اختل شيء منها فلا يكون إعادة ، والاختلال حاصل لا محالة ، إذ يستحيل أن يكون الشيء الواحد وجودان ، كما يستحيل أن يكون له عدمان . ويقرب من هذا القول النظرية النسبية القائلة بأن الشيء الواحد تختلف آثاره باختلاف الاوضاع والحالات التي يكون عليها .

(١) هو محمد بن الحسن المعروف بالمحقق الطوسي ، له مؤلفات كثيرة في علم الكلام والفلك والمنطق ، وهو حجة الفرقة الامامية ، وقد شرح كتبه علماء كبار من السنة والشيعة ، وأثبت العلم الحديث صحة نظرياته في المنطق ، وكتب عنه الغربيون الشيء الكثير ، وهو صاحب الرصد العظيم بمدينة مراغة ، واتخذ مكتبة تزيد على أربعمئة ألف مجلد . توفي سنة ٦٧٢ هـ .

الفصل السابع

الماهية

معنى الماهية والحقيقة والذات

كثيراً ما يتردد في أقوال الفلاسفة والمتكلمين لفظة الماهية والحقيقة والذات ، فهل هذه الألفاظ مترادفة تعبر عن معنى واحد ، أو أن لكل منها معنى مستقلا ؟

لقد سبقت الاشارة إلى أن لفظة الماهية مأخوذة عن « ما هو » فإذا قلت في جواب السؤال عما هو الانسان : « هو حيوان ناطق » كان هذا الجواب معبراً عن ماهية الانسان . اذن معنى الماهية أمر كلي موجـود في الذهن . ثم انك إذا لاحظت هذا المعنى الكلي من حيث هو موجود في الخارج ، وانه يصدق على أفراده المتحققة بالفعل قيـــل له حقيقة وهوية ، وقيل له ذات أيضاً ، فلفظتا الحقيقة والذات مترادفتان تعبران عن الماهية من حيث وجودها في الخارج ، ولفظة الماهية تعبر عنها من حيث هي ، وبصرف النظر عن كل قيد . هذا هو الغالب من الاستعمال ، وقد تستعمل الألفاظ الثلاثة بمعنى واحد بلا اعتبار الفرق بينها .

عوارض الماهية

كل ما يعرض على الماهية من العوارض والأوصاف كالوحدة والكثرة ، وما اليها فهو خارج عن حقيقتها ، ومغاير لها ، فاذا قلت : الانسان واحد أو كثير ، فالوحدة والكثرة ليست نفس الانسان ، ولا جزءاً منه ، لأن حقيقة الانسان هي الانسانية ، وكفى . وما عداها من العوارض زائد عليها ، ومنضم اليها . فتكون الانسانية مع الواحد وحدة ، ومع الكثير كثرة . ولو كانت هذه داخلة في حقيقة الانسان لما صدقت على الوحدة والكثرة .

اقسام الماهية

الماهية معنى كلي ، والكلي هو الذي لا يمتنع صدقه على الكثير ، كالانسان والحيوان ، فإن كل واحد منهما يصدق على عديد من الأفراد . والجزئي يمتنع صدقه على الكثير ، كزيد وعمرو . وينقسم الكلي إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة ، منها انقسامه إلى الجنس ، والنوع ، والفصل . والجنس هو الذي يقال على أشياء مختلفة : كالحيـــوان فانه يصدق على الانسان والفرس والجمل . والنوع يقال على افراد متفقة بحسب الحقيقة كالانسان يصدق على زيد وعمرو . والفصل هو الجزء المقوم للنوع ، والمميز له عن غيره ، كالناطق فإنه جزء من الإنسان يميزه عن الفرس وغيره من أقسام الحيوان .

ثم ان هذه المعاني كلها معان تصورية لا وجود لها إلا في الذهن ، فالتصور ان احاط باشياء مختلفة الحقيقة فجنس ، وإن أحاط بأشياء متحدة الحقيقة فنوع .

ومن أقسام الكلي انقسامه إلى مركب وبسيط ، والمركب هو الذي يتألف من جزئين أو أكثر ، ويقابله البسط الذي لا أجزاء له . وقـــد

تكون الماهية مركبة كالانسان المتقوم من الحيوان والناطق ، وقد تكون بسيطة كالعقل . وكل مركب لا بد ان ينحل وينتهي إلى البسيط ، وإلا استحال وجوده ، كما يستحيل وجود العدد إذا لم ينته إلى الواحد . ومن أحكام المركب انه يفتقر إلى كل جزء من اجزائه ، وعليه يكون الجزء متقدماً على الكل بحسب الوجود ، وإذا عدم أحد اجزاء المركب يكون عدمه علة تامة لعدم المركب ، والعلة متقدمة على المعلول ، وبهذا يتبين ان وجود الجزء متقدم على وجود الماهية المركبة ، وعدمه متقدم على عدمها .

وإليك المثال ! إن البيت لا يوجد إلا بعد وجود الجدران والسقف ، أما انتفاء البيت فيكون بانتفاء السقف أو أحد الجدران فقط . إذن وجود المركب يتوقف على وجود جميع الأجزاء ، أما عدمه فيكون بعدم جزء واحد ، وفي الحالتين يتقدم الجزء على الكل .

□

الفصل الثامن

الوحدة والكثرة

الوحدة والكثرة من المعاني التصورية ، لا من الأعيان الخارجية القائمة بنفسها ، فالعقل إذا رأى شيئاً لا ينقسم إلى متعدد وصفه بالواحد ، وإذا رآه منقسماً إلى متعدد وصفه بالكثير ، وهما من الصفات الملازمة للوجود ، وليست عين الوجود ، فكل ما هو واحد أو كثير يقال له موجود . ثم ان مسائل هذا الباب ثلاثة :

« المسألة الأولى » : قد يظن ان بين الوحدة والكثرة تنافياً وتنافراً بحسب الذات ، ولكن الحقيقة انه لا تقابل جوهريّ بين المعنيين ، وانما هو تقابل يعبر عنه تارة بتقابل العلة والمعلول ، واخرى بتقابل المكيالية والمكيلية . أما العلية فظاهرة ، لان الوحدة علة مقومة للكثرة ، والكثرة معلولة لها ، وأما المكيالية والمكيلية فقد أرادوا بهما ان الكثرة تكال بالوحدة ، والوحدة كيل لكثرة .

مثال ذلك : لو وجدت صبرة من الحبوب ، وبوشر بكيلها صاعاً فصاعاً فالكثرة تكون مكيلة بالوحدة ، والوحدة تكون كيلاً لها .

وقد توصف الكثرة بالوحدة ، فتقول : عشرة واحدة من العشرات ،

ومئة واحدة من المئات ، فالكثرة في قولك هذا قد عرضت للعدد الموجود في الخارج ، والوحدة عرضت لنفس الكثرة ، أي انك لم تجعل الوحدة وصفاً للعدد الكثير ، بل لبعض صفاته وعوارضه ، ولو كان بينهما تقابل ذاتي لما صح مثل هذا الحل . ويأتي الكلام على أقسام التقابل في الفصل التالي .

« المسألة الثانية » : إن الاثنين مع بقاء كل على ما هو عليه من غير أن يزول عنه شيء ، ولا يضاف اليه شيء يستحيل اتحادهما ، لأن صفات كل ان بقيت على ما كانت فهما اثنان ، لا واحد ، وان عدمت ، كما إذا امتزج الماء والتراب وصارا طيناً فهو امتزاج لا اتحاد ، وان عُدم احدهما دون الآخر فالموجود واحد فقط .

« المسألة الثالثة » : قال أرسطو : ان مبدأ العدد هو الواحد دون غيره من الأرقام ، فالعشرة لا تتقوم من الخمسة والخمسة ، والأربعة والستة ، أو الثلاثة والسبعة ، وانما تتقوم من عشر وحدات ، وهكذا سائر الأعداد ، وكل عدد اذا اضفت اليه واحداً كان مخالفاً في الماهية لنوع العدد الآخر ، فالجسم المركب من ثلاثة عناصر هو غير الجسم المركب من هذه الثلاثة ، وعنصر رابع . وأثر كل منهما مخالف لأثر الآخر . وبديهة ان اختلاف الأثر دليل على اختلاف المؤثر . وهذا ما أراده علماء الرياضة بأن الأعداد الصحيحة تحصل من اضافة الواحد إلى نفسه ، فاذا حصل اثنان ، ثم أضيف اليها واحد حصل ثلاثة ، وهكذا ننتقل من الثلاثة إلى الأربعة باضافة واحد اليها ، ويكون الواحد هو الحد الفاصل بين رقم ورقم ، فالعشرون تفترق عن العشرة من رقم ١١ ، لا رقم ١٩ .

الفصل التاسع

أقسام التقابل

كل اثنين اذا نسب أحدهما للآخر ، فان اتحدا في الماهية ، واختلفا في العوارض المشخصة فهما متماثلان ، كسوادين وبياضين ، فقد تعددا بتعدد المحل الذي عرضاً له ، اما حقيقتهما فواحدة ، واذا وضع سواد على سواد فلا يجتمع لونان ، بل يتضاعف ويشتد اللون الأول . وان كانت ماهية كل غير ماهية الآخر ، فإما أن لا يمتنع اجتماع الماهيتين في مكان واحد كالسواد والحركة ، والبياض والحلاوة فهما المتخالفان ، واما أن يمتنع اجتماعهما في محل واحد فهما المتقابلان ، وأقسام التقابل أربعة :

١ ـ تقابل السلب والإيجاب ، كقولك : هذا موجود ، هذا ليس بموجود ويقال لهذا النوع من التقابل : التناقض . ومن لوازم النقيضين انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ، أي لا يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً معاً ، ولا غير موجود وغير معدوم معاً .

٢ ـ تقابل التضاد بين وجودين بحيث لا يمكن اجتماعهما في محل واحد على التعاقب والتوالي ، ويقال لهما : الضدان . وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان

اذا لم يكن لهما ضد ثالث ، كالحركة والسكون . اما مع وجود الضد الثالث فانها لا يجتمعان ، ولكن يرتفعان ، كالسواد والبياض ، فان الشيء الواحد لا يكون أسود وأبيض ، وقد يكون أخضر أو أحمر .

٣ — تقابل التضايف ، كالأبوة والبنوة ، حيث لا يجتمعان في ذات واحدة باعتبار واحد ، فان زيداً لا يكون أبا لعمرو وابناً له ، ويمكن أن يجتمعا مع تعدد الجهة ، فيكون الشخص الواحد أبا لبكر ، وابناً لخالد .

٤ — تقابل العدم وملكة ، كالعمى والبصر ، والفرق بين هذا الوجه والوجه الأول ان العدم وملكة يشترط فيه أن يكون العدمي قابلا للوجودي ، كالأعمى ، فانه قابل لأن يكون بصيراً بخلاف السلب والايجاب فان المحل العدمي غير قابل للوجودي بحال .

ومن هذه الأقسام يتبين معنا أنه من الغلط الفاحش أن يعتقد الانسان برأيين متقابلين ، إذ لا يقع تحت تصور العقل أن يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً في آن واحد ، ولا أن يجتمع الضدان ، أو المتضايفان أو العدم وملكة في ذات واحدة .

ثم يجب أن نزاد لتحقيق التناقض في تقابل السلب والايجاب شروط ثمانية :

١ — وحدة الموضوع ، فإذا اختلف وتعدد ، كما لو قلت : زيد كاتب ، عمر ليس بكاتب ارتفع التناقض .

٢ — وحدة المحمول ، فان قلت : زيد كاتب ، زيد ليس بنجار ، فلا تناقض .

٣ — وحدة الزمان ، اذ لا منافاة بين قولك : زيد موجود الآن ، زيد ليس بموجود الأمس .

٤ – وحدة المكان ، فلو قلت : زيد موجود في الدار ، زيد ليس بموجود في السوق أمكن صدقهما معاً .

٥ – وحدة الإضافة ، فلو قلت : زيد أب لخالد ، زيد ليس بأب لعمرو صح القول .

٦ – وحدة الكل والجزء ، فلو قلت : بعض الزنجي أسود ، وليس الزنجي كله أسود ارتفع التناقض .

٧ – وحدة الشرط ، فلو قلت : الجسم يجمع البصر اذا كان أسود ، ولا يجمعه إذا كان أبيض كانا صادقين .

٨ – وحدة القول والفعل ، فلو قلت : زيد كاتب بالقوة ، زيد ليس بكاتب بالفعل ، لم يكن بين القولين أي منافاة .

وفي هذه الشروط التي ذكرها القدامى دلالة واضحة على أن الحقائق في نظرهم نسبية ، وليست مطلقة ، وان الحكم على الشيء يجب أن يكون مقيداً بظرفه المعين ، وملابساته الخاصة ، إذ من الجائز ان يتغير الموضوع ، ويتطور إلى حالة أخرى . إن الحقيقة المطلقة لا توجد في عالم المادة .

أقسام العلة

العلة هي القوة التي يصدر عنها المعلول [1] وهي أربعة أنواع : فاعلية ، وغائية ، ومادية وصورية .

١ – العلة الفاعلية ، هي العامل المؤثر ، والمحرك الذي به يوجد الشي ، كالنجار الذي جعل الخشب سريراً .

٢ – العلة الغائية ، وهي ما لأجله يكون الشيء ، كالجلوس على السرير ، فإنه غاية لصنعه وإيجاده . وهي تكون علة بلحاظ ، ومعلولة بلحاظ آخر ، فالجلوس معلول بحسب الخارج لوجود السرير ، اذ لولاه لما تحقق الجلوس وهو في نفس الوقت علة ، اذ لولا فكرة الجلوس لم يوجد الدافع على ايجاده ، لذا قيل : ان الغاية تثبت لكل فاعل مختار ، أما فعل الطبيعة التي تجعل من الحبة سنبلة فتسمى فائدة وحكمة ، وقد تسمى غاية تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي تفتقر إلى قصد وإرادة .

---

(١) انتقد هيوم هذا التعريف ، وقال : « ان العلة هي حادثة متقدمة ، والمعلول حادثة متأخرة ، أما القوة المؤثرة فلم نجدها عند التجربة » ومهما يكن ، فان مجرد التقدم والتأخر بين شيئين لا يدل على احدهما علة ، والآخر معلول ، فقد يكون ذلك من باب الصدفة ، كانتحار الطلاب ايام الامتحان ، أو يكون الاثنان معلولين لعلة اخرى ، كالتتابع بين الليل والنهار ، فإنهما مسببان عن دوران الأرض .

٣ – العلة المادية ، وهي التي يتكون منها الشيء ، كالخشب بالقياس إلى السرير ، ويعبر عنها بالقابل والهيولي [1].

٤ – العلة الصورية ، وهي الهيئة التركيبية التي تظهر في السرير بعد الصنع .

وهذه العلل الأربع لا بد من تحققها في كل موجود خارجي بعدما أثبت العلم انه لا يوجد شيء صدفة وبلا سبب . والعلة المادية والصورية تتكون منها الماهية ، ولا يمكن انفصال إحداهما عن الأخرى في الوجود ، إلا أن الأغراض والمصالح تتعلق – في الغالب – بالهيئة فقط ، فإذا قلت لصاحبك : اسمح لي بقلمك ، فإنما تريد هيئة القلم التي تكتب من أية مادة تكون أما العلة الفاعلية والغائية فهما علة للوجود ، إذ لولا الفاعل المحرك والفكرة التي تدفعه على العمل لما وجد شيء . ويتصل ببحث العلة مسألتان هامتان :

الدور والتسلسل

« المسألة الأولى » في أبطال الدور والتسلسل ، ومعنى الدور أن يوجد شيئان ، كل واحد منهما علة للآخر ، وبطلانه واضح ، لأنه يستلزم توقف الشيء على نفسه ، ومثال قول الشاعر :

مسألة الدور جرت بيني وبين من أحب
لولا مشيبي ما جفا لولا جفاه لم أشب .

يقول الشاعر : ان حبيبه جفاه لشيبه ، وان الشيب حصل أولاً ، ثم أعقبه الجفاء ، ثم ناقض نفسه ، وقال : ان الشيب كان من جفاء الحبيب ، أي أن الجفاء حصل أولاً ثم أعقبه المشيب ، فيكون

(١) الهيولى كلمة يونانية معناها الاصل والمادة ، وهي واحدة في جميع الاشياء حتى في الجماد والنبات والحيوان ، وانما تتباين الكائنات بالصورة فقط .

كل من الجفاء والشيب متقدماً ومتأخراً في آن واحد ، وبالتالي يكون الشيء متقدماً على نفسه . وكذا لو قلت : لا يوجد المساء إلا بعد الصباح ، ولا يوجد الصباح إلا بعد المساء .

ومعنى التسلسل أن يفرض وجود حوادث أو أفراد من جنس واحد لا تتناهى في جانب الماضي ، وكل فرد مسبوق بغيره على أن يكون السابق علة للاحق . وهو جائز في جانب المستقبل والأبد ، كالأعداد ، فإنها تقبل الزيادة ، ولا يمنع العقل من عدم تناهيها . أما التسلسل في جانب الماضي والأزل بحيث لا يكون لها أول فمحال ، لأن الأفراد إذا لم تنته إلى موجود بالذات يلزم ان لا يوجد شيء أبداً ، فلو افترضنا أن كل فرد من أفراد الانسان لا بد أن يولد من إنسان مثله كانت النتيجة المنطقية أنه لم يوجد انسان أبداً ، تماماً كما لو قلت : لا يدخل أحد إلى هذه الغرفة حتى يدخلها انسان قبله ، فتكون النتيجة ، والحال هذه ، أن لا يدخل الغرفة أحد ، حيث يصبح المعنى أن دخول الانسان الغرفة شرط في دخوله اليها ، وبديهة أن الشيء الواحد لا يكون شرطاً لنفسه بنفسه ، ولا علة ومعلولاً لها في آن واحد لشيء واحد .

ومن الادلة على بطلان التسلسل البرهان المسمى ببرهــان التطبيق ، وهو العمدة عنــد الفلاسفة . وعصله أن نفترض خطين غير متناهيين ويبتدىء كل منهما من نقطة واحدة ، ثم نفصل من أحد الخطين قطعة ، ثم نطبق أحد الخطين على الآخر ، فنجعل أول أحدهما مقابلاً لأول الآخر ، وعدد الى ما لا نهاية ، فان استمر كذلك ، وكان في ازاء كل واحد من الخط الزائد واحد من الخط الناقص كان الناقص مثل الزائد ، وهو محال . وان انقطع الناقص يكون متناهياً لا محالة . واذا انتهى الناقص ينتهي الزائد أيضاً ، لأنه انما زاد بالمقدار المقطوع ، والزائد على المتناهي متناهٍ .

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد :

« المسألة الثانية » : قال الفلاسفة : ان الواحد الذي ليس فيه حيثيات متعددة لا يصدر عنه الا واحد ، لأنه لا بد أن يكون بين العلة ومعلولها نوع من العلاقة والخصوصية ، ولولا وجود العلاقة بينهما لما استدعت العلة وجود معلول معين ، ولكان صدور الحرارة عن النار دون البرودة ، وصدور البرودة عن الماء دون الحرارة ترجيحاً بلا مرجّح ما دامت العلاقة مفقودة بين الطرفين .

وقد تولد من هذه النظرية مشكلة فكرية ، وهي أن الله واحد من جميع جهاته ، والعالم متكاثر ، فكيف صدر العالم المتعدد عن الله الواحد؟. وعليه لا بد من القول إما بوحدة العالم ، وإما بتعدد الخالق ، وكلاهما خلاف الواقع . فما هو الحل ؟

وهذا الإشكال لا يرد على من ذهب إلى أن صفات الله غير ذاته ، كما يقول الأشاعرة [1] ، ولا على من قال بأن الله سبحانه هو الفاعل المختار يوجد الاشياء بإرادات متعددة ، إذ يكون فيه ، والحال هذه ، حيثيات كثيرة باعتبار صفاته ، وتعدد إرادته . أما القائلون بان الله واحد بالذات

---

(١) وللاشاعرة مبدأ آخر غير تعدد الصفات يمكنهم ان يدفعوا به هـذا الاشكال ، وكثيراً غيره من الايرادات ، وهو « ان جميع الممكنات تستند إلى الله ابتداء وبـلا واسطة » كما ذكره صاحب المواقف في ج ٤ ص ١٢٣ ، ويتفرع عليه ان النار ليست محرقـة وان الحجر لا يسقط الى اسفل اذا رمي في الهواء ، وان العلم بالنتيجة لا يـوجد عند العلم بالمقدمات ، بل الله اوجد الاحراق عند وجود النار ، ولو شاء لأوجد ناراً بلا احراق ، واحراقاً بلا نار ، والله اسقط الحجر الى الأرض ، ولو شاء لرفعه الى السماء ، والله أوجد العـلم عند النظر الصحيح ، ولو شاء لأوجد علماً بلا نظر ، ونظراً بلا علم ، وأورد عليهم العلامة الحلي بانه يلزمهم اذا علم الانسان بان الواحد نصف الاثنين ، وان الاثنين نصف الاربعة ان لا يعلم بان الواحد نصف نصف الاربعة . أي يجوز تخلف العلة القهرية عن اسبابها الضرورية .

واحد بالصفات ، وليست له إرادات متجددة ، ولا حيثيات متعددة فقد حلوا الاشكال بما يلي :

وهو أن الله يوجد المعلول الأول ، وهذا المعلول فيه جهات كثيرة ، منها انه ممكن الوجود بذاته ، ومنها انه واجب الوجود باعتبار علته ، ومنها انه يدرك نفسه ويدرك مبدأه ، وكل هذه الحيثيات تجمعت في المعلول الأول ، ويصدر عن هذا المعلول أشياء كثيرة بلحاظ جهاته الكثيرة ، أي أن الله خلق واحداً فقط ، فيه جهات ، وهذا الواحد المتعدد بالجهات أوجد العالم المتكثر ، ومن هنا تولدت فكرة التوسط بين الله وخلقه .

ثم اختلف الفلاسفه في الواسطة : هل هي واحدة أو أكثر ، فقال افلاطون : انها واحدة ، وهي النفس الكلية ، فالله أوجد النفس ، وعنها يتفرع العالم . وقال الكندي (ت ٢٥٢ هـ) : ان الله أوجد العالم بواسطتين : هما العقل والنفس ، أوجد الله العقل ، واودع فيه الفعل والايجاد ، وهو بدوره أوجد النفس ، وهي أوجدت العالم . أما الفارابي فقد جعل بين الله والعالم عشر وساطات ، وهي العقول العشرة ، قال : العقل الأول ينبثق عن الله ابتداء ، وينبثق عن العقل الأول عقل ثان يدبر شئون الأفلاك ، وعن الثالث عقل رابع يدبر زحلا ، ثم الخامس للمشتري ، ثم السادس للمريخ ، ثم السابع للشمس ، والثامن للزهرة ، والتاسع لعطارد ، والعاشر للقمر .

ونحن إذ نتكلم عن هذه العقول فإننا ننقل الفاظاً سطرها الأولون دون ان نتعقلها أو نهضم معناها ، إما لقصور في عقولنا ، وإما لأنها غير معقولة في ذاتها .

وهناك فئة من الفلاسفة ومنهم أرسطو ، قالوا بأن لا واسطة بين الواجب والممكن ، بين الله والعالم ، فكما ان الله واحد فالعالم واحد

ايضاً ، والكثرة انما هي في الجزئيات والأفراد[1] .

وقال محمد بن ابراهيم الشيرازي المعروف بالملا صدراً في كتاب « المبدأ والمعاد » : ان واجب الوجود لا كثرة له بوجه من الوجوه ، هو أحدي الذات ، أحدي الصفات ، أحدي الفعل ، لا صفة له إلا وجوب الوجود ، ولا فعل له الا إفاضة الوجود ، وجميع صفاته الفعلية هي إبداع الوجود ، وإضافة الخير .

(١) كتاب مصباح الانس بين المعقول والمشهور لمحمد بن اسحق القونوي ص ٧٠ طبعة ايران ١٣٢٣ هـ . توفي القونوي سنة ١٢٧٢ هـ .

الفصل العاشر

الجواهر والأغراض

سبقت الاشارة الى أن واجب الوجود هو نفس ماهيته ، وماهيته هي نفس وجوده ، ولا شيء زائد على ضرورة الوجود . إذن فلا يصح ، والحالة هذه ، وصفه بالجوهر والعرض ، لأنهما من أوصاف الماهية . وعليه ينحصر التقسيم إلى الجوهر والعرض بالممكن فقط . والجوهر هو القائم بذاته ، ولا يفتقر وجوده إلى موضوع ، كالانسان والشجر . والعرض هو القائم المحتاج إلى موضوع ، كالسواد والحركة ، فانهما لا يُتصوران إلا في موضوع يقومان فيه .

ويشمل الجوهر خمسة أنواع : الأول : الصورة ، وهي الهيئة التركيبية التي يتقوم منها الجسم[1] . الثاني : المادة ، وهي المحل للصورة . الثالث

(١) ربما يقال : ان الهيئة غير مستقلة بنفسها ، لانها مفتقرة الى المحل ، وهي المادة ، اذن يصدق عليها تعريف العرض . والجواب ان المحل يمكن وجوده بدون العرض ، فوجود الجسم لا يتوقف على وجود السواد ، بخلاف الهيئة فانها جزء مقوم للمحل ، ولا يمكن وجوده بدونها. ومن هنا قال الفلاسفة: ان الجوهر هو القائم لا في موضوع اعم من ان يقوم مستقلا بنفسه ، أو يحتاج الى غيره ، ولكن لا على نحو القيام به كالسواد بالجسم ، بـل لانه مقوم للمحل كالهيئة بالنسبة الى الجسم .

المركب من الصورة والمـــادة ، وهو الجسم . الرابع : الجوهر المجرد عن المادة في ذاته دون فعله ، وهو النفس ، فانها بعيدة عن المادة في ماهيتها ، ولكن آثارها لا تظهر إلا بتوسط المادة ، ويأتي الكلام عنها . الخامس : المجرد عن المادة في ذاته وفعله ، وهو العقل ، حيث قيل بأنه يدرك من غير توسط المادة ، وقيل : لا يدرك إلا بها .

الجوهر الفرد

قال أكثر المتكلمين : ان الجسم المتحيز يقبل القسمة الى أجزاء متناهية بحيث ينتهي التقسيم الى جزء لا يتجزأ ، ثم اختلف هؤلاء القائلون بالجوهر الفرد في كمية الافراد التي يجب أن يتألف منها الجسم على أقل تقدير ، فقال بعضهم : أقل عدد يتألف منه الجسم جوهران ، لأن بهما تتحقق القسمة ، وقال آخرون : بل من ثلاثة جواهر . وقال ثالث : بل من أربعة الخ . ومهما يكن ، فان هذا الخلاف يرجع في حقيقته إلى الخلاف في أن الطول والعرض والعمق هل يحصل في المثلث أو في المربع أو في المسدس .

أما الفلاسفة فقد نفوا الجوهر الفرد ، وانكروا وجـود الجزء الذي لا يتجزأ ، وقالوا : ان كل جسم يفرض وجوده فهو قابل القسمة والتجزئة إلى ما لا نهاية ، وليس معنى انحلال الجسم وفساده انه ينحل إلى اجزاء متناهية ، كما قال المتكلمون ، بل معناه ذهاب هيئته الخاصة التي تألف الجسم منها ومن المادة .

استدل القائلون بثبوت الجوهر الفرد بأدلة :

« منها » ان الجسم متناه بحجمه ومقداره ، واذا كان الجسم متناهياً فيجب ان تتناهى اجزاؤه ، لأن الفرع لا يزيد على الأصل .

و « منها » ان الحركة تنقسم إلى حاضرة ، وماضيــة ، ومستقبلة ، والماضية قــد عدمت ، والمستقبلة لم تتحقق بعد ، والحركة الحاضرة لا يمكن انقسامها بحال ، وإلا كان بعضها ماضياً ، وبعضها مستقبلاً ، وهو خلاف الفرض ، لأن كل جزء من اجزاء الحركة كان حاضراً في آن من الآنات ، وعليه تكون الحركة مركبة من جزء لا يتجزأ ، فكذلك الجسم الذي تعرض عليه الحركة .

و « منها » ان الأجزاء لو كانت غير متناهية لاستحال على أي كان ان يقطع مسافة في زمان محدود ، ولا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها ، ولا يمكن قطع النصف إلا بعـد قطع الربع ، وهكذا .. فــإذا كانت المسافة غير متناهية فيكون قطعها غير متناه ايضاً . مثـــال ذلك : لو أراد إنسان ان يقطع كيلو متراً فلا بد ان يقطع نصفه أولاً ، ولا يمكن ان يقطع نصفه إلا بعد ان يقطع ربعه ، ولا يمكن ان يقطع الربع إلا بعد قطع الثمن . وهكذا ، إذ المفروض ان الأجزاء غير متناهية فقطعها غير متناه ، وعلى هذا لا يمكن ان يلحق الفارس المسرع بالنملة اذا سبقته بمتر واحد ، لأن المفروض ان هذا مركب من اجزاء لا تتناهى ، فلا يستطيع الفارس قطعها حتى يلحق بالنملة ، وهـــو خلاف الوجدان والعيان .

وقد أجاب النظّام عن هذا الإشكال بأن المتحرك يقطـــع المسافة بالطفرة ، وذلك ان ينتقل مـن المكان الأول إلى الثالث رأساً ، ودون ان يمر بالثاني .

واستدل الفلاسفة على نفي الجوهر الفرد بأدلة :

« منها » ان كل متحيز له جهات متعددة يمين ويسار ، وفوق وتحت فيجب ان ينقسم بحسبها ، أي أن ما حاذى منه لجهة اليمين غير مـــا

حاذى منه لجهة اليسار ، وما كان لجهة فوق غير مـا هو لجهة تحت ، فالتعدد حاصل بالوجدان .

و « منها » ان نفرض خطاً مركباً من خمسة اجزاء ، ثم نضع على كل طرف من طرفي الخط جزءاً ، ثم نحرك كل واحد من الجزئين نحو صاحبه بسرعة واحدة ، فلا بد ان يلتقيا في وسط الخط ، وهو الجزء الثالث ، ولا بد أيضاً أن يكون شيء من كل واحـد من الجزئين على شيء من الجزء الثالث الذي هو الوسط حتى يتحقق التلاقي .. وإلا ، لو كان أحدهما بكامله على الثالث لم يكن التـلاقي في الوسط كما هو الفرض ، واذا كان شيء من الثالث ملاقياً لأحد الجزئين ، وشيء منه ملاقياً للجزء الآخر كان منقسماً اليهما بالضرورة ، وعليـــه يبطل القول بوجود الجزء الذي لا يتجزأ .

الاعراض

ذهب أرسطو ومن تابعه من فلاسفة المسلمين الى أن الأعراض تنحصر في تسعة أجناس ، فإنهم بعد أن قسموا الموجـود الى واجب وممكن ، قالوا : ان الممكن ان استغنى عن الموضوع فهـو الجوهر ، وان احتاج اليه فهو العرض ، وقسموا العرض الى تسعة أقسام :

١ ـ الكم ، وهو القابل للمساواة واللامساواة لذاته . وينقسم الكم إلى متصل ومنفصل ، والمتصل هو الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى عند حد واحد مشترك يكون بداية لأحد القسمين ، ونهاية للقسم الآخر .

مثال ذلك الخط الممتد ، فإنك اذا قسمت خطاً الى جزئين كانت النقطة هي الحد المشترك بينهما ، بمعنى ان نصف الخط الأول ينتهي عنـد النقطة ، ومنها يبتدىء النصف الثاني . وكذلك اذا قسمت السطح الى جزئين ، فإن نصفه الأول ينتهي الى خط ، ونصفه الآخر يبتدىء من هذا الخط ، وهو

الحد المشترك بينهما . ثم إن من المتصل ما ينقسم إلى الطول والعرض ، كالسطح ، ومنه ما ينقسم الى الطول والعرض والعمق ، وهو الحجم .

أما الكم المنفصل فلا يوجد حد مشترك بين أجزائه ، كالعدد ، فإذا أشرت إلى ستة من عشرة ، فالأول من الأربعة الباقية سابع بالنسبة إلى الستة ، والسادس من الستة خامس بالنسبة الى الأربعة ، وليس بين العددين حد مشترك .

والبحث عن الكم المتصل يدخل في علم الهندسة ، وعن المنفصل في علم الحساب ، ومن هنا تتبين الصلة الوثيقة بين العلمين .

٢ – الكيف ، والمعروف عند أكثر الفلاسفة انه يشمل الاعراض المحسوسة بأحد الحواس الخمس : الملموسات ، كالحرارة والبرودة ؛ والمبصرات ، كالأضواء والألوان ؛ والمسموعات ، كالأصوات والحروف ؛ والمذوقات ، كالحلاوة والحموضة ؛ والمشمومات ، كالروائح . ويشمل أيضاً الصفات النفسانية ، كالعلم والظن ، والشهوة والإرادة .

وقال هشام بن الحكم[1] : ان الأصوات والألوان والطعوم والروائح والأضواء هي أجسام ، وليست أعراضاً . ووافقه على ذلك تلميذه النظّام .

٣ – الاضافة ، وهي نسبة شيء إلى شيء بالقياس إلى نسبة اخرى ، كالأبوة والبنوة ، فإذا نسبت الابن للأب فقد نسبت أيضاً الأب للابن .

٤ – الوضع ، كالقيام والقعود والنوم .

٥ – الأين ، وهو نسبة الجسم إلى المكان بالحصول فيه ، ويكون بنحو الحقيقة ، كالكون في نفس الحيز الذي يشغله ، وبنحو المجاز ، كما لو قلت : فلان في الدار ، أو في السوق ، فإن جسمه لا يستغرق جميع الدار ، ولا جميع السوق .

(١) انظر كتاب « هشام بن الحكم » للشيخ عبدالله نعمه ، توفي هشام سنة ١٩٩ هـ ، وكان من الملع تلامذة الأمام جعفر الصادق ، واستاذ عصره في علم الكلام .

وقال قوم لا وجود للمكان أصلاً ، والا احتاج المكان إلى مكان ، ويتسلسل . وقال آخرون : ان المكان أشبه شيء بالهيولي ، فهي تقبل كل صورة ، وهو يقبل كل جسم ، وقد نسب هذا القول إلى افلاطون ومهما يكن فإن الذي نفهمه من المكان هو ما أشرنا إليه من نسبة الجسم الى الحيز الذي يشغله .

الخـــلاء

واختلفوا في جواز خلو المكان عن الشاغل ، فقال المتكلمون : يجوز ان يكون المكان خالياً من كل شيء حتى من الهواء . وقال الفلاسفة : لا يجوز خلوه من الشاغل . واستدل المتكلمون بأنـــه لو كان كل مكان مشغولاً وممتلئاً لتصادمت الاجسام ، وامتنعت الحركة كلية ، اذ لا يمكن ان ينتقل الجسم الأول من مكانه الا بعد ان ينتقل الجسم الثـاني ، ولا ينقل الثاني الا بعد ان ينتقـــل الثالث ، وهكذا فتتحرك أجسام العالم كلها دفعة واحدة ، هذا مع العلم بأنه محال ان تحصل الحركة ، لأن كل مكان مملوء بشاغل .

ومن أدلة الفلاسفة على امتناع الخلاء أنه لو ملأنا زجاجـــة بالماء ، وكان في اسفلها ثقب صغير ، وسددنا فمها سداً محكماً لوقف ، ولم يتحرك . واذا فتحنا فم الزجاجة خرج الماء من الثقب ، وما ذاك الا لأن المحل ممتلىء بالشاغل ، ولو كان خالياً لنزل الماء . ومتى فتحنا فم الزجاجـة يخرج الماء من الثقب بمقدار ما يدخل الهواء ، من جانب ، وينزل الماء من جانب آخر [1] .

---

(١) من طريف ما استدلوا به على قاعدة الخلاء انـــه لو رمى انسان حجراً الى فوق يلزم ان يبقى سائراً في العلو الى ما لا نهاية ، اذ لا شيء يصدمه في الفضاء على القول بالخلاء ، مع انـــه باطل بالمشاهد والوجدان ، والسر ان الفضاء مملوء بالشاغـــل الذي يصدم الحجر ، ويضطره الى الرجوع القهقرى .

٦ – المتى ، وهو نسبة الشيء الى الزمان الذي وقع فيه ، كقولك : فعلت كذا في الساعة الثانية من ٢ – ٢ – ٦٠ ، أو في طرف من الزمان الذي تذكره ، كقولك : فعلته في شهر تموز ، فإن الفعل لم يستغرق الشهر بكامله .

وقال جماعة : ان الزمان جوهر مجرد عن المادة لا يقبل العدم . وقال آخرون : انه الفلك الأعظم ، لأنه محيط بكل شيء . وقال ثالث : إنه حركة الفلك لا نفس الفلك . وقال أرسطو : ليس الزمان نفس الفلك ، ولا حركة الفلك ، وإنما هو مقدار حركة الفلك ، لأنه يتفاوت بالزيادة والنقصان ، وهو عنده كمّ متصل . وقال الأشاعرة : ان الزمان متجدد الأجزاء ، فيكون كمّاً منفصلاً . ومهما يكن ، فإن المفهوم من الزمان أنه معنى اعتباري ينتزع من تقدُّم شيء على آخر ، فيقال للمتقدم ماضٍ ، وللمتأخر عنه حال أو مستقبل .

٧ – الملك ، كقولك : فلان له مال أو مكتبة .

٨ – الفعل ، وهو نسبة بين الشيء ، وبين ما يؤثر فيه ما دام مؤثراً ، كقولك : كسرت الأبريق ، فاذا استقر الفعل خرج عن المقولة .

٩ – الانفعال ، وهو ان يتأثر الشيء بالغير ، كقولك : كسرت الأبريق فانكسر ، فقبول الأبريق للكسر ، يسمى انفعالاً .

وقد نظم بعضهم بيتين ذكر فيهما أمثلة المقولات العشر ليسهل حفظها على الطالب ، قال :

زيـد الطويل الأزرق ابن مالك

في بيتـه بالأمس كان « متكي »

في يـده سيف لواه فالتوى

فهـذه عشر مقولات سوا

فزيد مثال للجوهر ، والطويل الكم ، والأزرق الكيف ، وابن للاضافة وفي بيته للأين ، وبالأمس للمتى ، ومتكي للوضع ، وفي يده سيف للملك ، ولواه الفعل ، والتوى للانفعال .

□

الفصل الحادي عشر

هل العالم حادث أو قديم ؟

هذا العالم بأرضه وسمائه يقال له العالم ، وقد اختلف الناس : هل هو حادث ، أي لم يكن فكان ، أو قديم لا أول له ولا آخر ؟.

قال أرسطو وجمهور الفلاسفة بأنه قديم ، واستدلوا بأن حدوث العالم يستدعي تأخر المعلول عن علّته ، والتأخر لا يبرره إلا نقص في العلة ، ولا يجوز بحال نسبة النقص إلى العلة الأولى ، وبكلمة ان العالم صادر عن ارادة الله ، وارادته قديمة ، فيكون العالم قديماً . ولو تأخر العالم يلزم تراخي المعلول عن علته ، والتراخي لا يكون إلا بخلل في العلة . وهو محال بالنسبة إلى الله سبحانه .

ورد المتكلمون هذا القول بأن ارادة الله تعلقت بوجود العالم في وقت متأخر ، تماماً كما لو اردت الآن السفر غداً .

وذهب المسلمون والنصارى واليهود والمجوس ، وجميع المتكلمين إلى أن العالم حادث . وهذه المسألة من أجلّ المسائل وأهمها ، وعليها ترتكز قواعد الأديان كلها ، حيث اتفقت كلمتها على أن القديم واحد لا غير ،

وهو الله سبحانه ، وأنه وجد في الأزل ، ولم يوجد معه شيء ، وأنه خالق الكون من العدم ، وأبدعه حسب مشيئته وإرادته . وإذا قلنا بقِدم العالم يلزم اللوازم الباطلة الآتية :

١ – أن لا يحتاج العالم إلى موجد لأنه لا بداية له ولا نهاية[1] .

٢ – أن يكون القديم أكثر من واحـــد ، وانه كان الله وكان معه قديم آخر .

٣ – أن يكون الله مغلوباً على أمره ، لأن الكون وُجد في الأزل قهراً بحيث لا يستطيع أن يحدثه في زمان متأخر .

٤ – أن يكون الله غير قادر على إفناء هذا العالم ، والإتيان بعالم آخر يحشر الناس فيه للحساب ، لأن هذا العالم لم ينتقل من العدم إلى الوجود فكذلك لا ينتقل من الوجود الى العدم . ولأنه ثابت لا يتبدل ، كما هو شأن القديم .

ومن أجل ذلك قال العقلاء وأهل الأديان : ان العالم حادث ، وان الله كان وحده ولم يشاركه شيء في القدم والأزل .

وقد استدل متكلمو المسلمين على حدوث العالم بأدلة أشهرهـا الدليل التالي :

وهو أن الجسم لا يخلو من الحوادث ، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . واليك شرح هذا الدليل .

ان من جملة الحوادث التي لا ينفك عنها الجسم السكون والحركة ،

---

(١) حاول بعض الفلاسفة ان يوفق بين القول بقدم العالم ، وايجاد الله له ، فقال : ان القديم معنيين الاول القديم بالذات ، وهو ما كانت ذاته علة لوجوده ، وهذا يصدق على الله وحده ؛ الثاني القديم بالزمان ، وهو الذي لا أول له ، غير أنه مستند الى علة قديمة توجده ، وهو العالم ؛ وعليه يكون العالم قديماً زماناً ، ممكناً ذاتاً ، لان الله اوجده . واذا دفع هذا القول اشكال عدم الخلق فانه لا يدفع بقية اللوازم الباطلة ، كتعدد القديم وكون الله مغلوباً على امره .

لأن كل جسم لا محالة إما أن يكون ساكناً ، وإما أن يكون متحركاً. ومعنى سكون الجسم كونه في مكان واحد أكثر من زمان واحد . ومعنى حركته انتقاله من مكان إلى مكان . والسكون والحركة من الأمـــور الحادثة ، لأن كلاً منها يزول ويتبدل ، فالمتحرك قد يسكن ، والساكن قد يتحرك ، والقديم هو الثابت بطبعه على طريقة واحدة لا يتغير ولا يتبدل . ثم ان الحركة مسبوقة بحركة قبلها ، وكذلك المكوث في المكان الواحد مسبوق بمكوث قبله ، أي أن المكوث في اللحظة الثانية مسبوق بالمكوث في اللحظة الأولى ، وكل ما سُبق بالغير فهو حادث .

وإذا كان السكون والحركة حادثين ، والجسم لا يخلو عنها – لزم أن يكون الجسم محلاً للحوادث . واذا كان محلاً للحوادث فلا بد أن يكون حادثاً . ولو افترضنا أنه غير حادث لكان معنى هذا أنه وجد في الأزل قبل الحركة والسكون ، وان الجسم قد مضى عليه أمد لم يكن ساكناً فيه ولا متحركاً ، وهو محال . وعليه تكون الأجسام حادثة .

وسلك فيلسوف العرب الكندي طريقاً آخر لإثبات حدوث العالم ، قال : كل جسم موجود بالفعل أو سيوجد فهو متناه ، ويستحيل أن يكون سرمدياً وباقياً إلى الأبد . واستدل بالدليل المعروف عند الفلاسفة ببرهان التطبيق الذي اعتمدوا عليه لبطلان التسلسل وعدم التناهي في الزمان الماضي ، فاتخذ الكندي منه دليـــلاً على التناهي في المستقبل أيضاً ، ويتلخص :

في أننا لو فصلنا جزءاً محدوداً من الجسم المفروض أنه لا نهاية له ، فالباقي من هذا الجسم إن كان متناهياً فهو المطلوب ، وان فُرض أنـه غير متناه ، وأرجعنا الى الجسم الجزء الذي فصل منه يكون معنى ذلك أن الجسم بعد أن اقتطعنا جزءاً منه كان غير متناه ، وانه بقي كذلك غير متناه أيضاً بعد أن زدنا عليه ما أخذنا منه أولاً ، ولكن هذا الجسم

بعد الزيادة أكبر منه قبلها ، فاذا كان في كلا الحالين غير متناه تكون النتيجة الحتمية أن اللامتناهي أكبر من اللامتناهي ، وأن الكل بمقدار الجزء ، وهو محال . إذن فلا بدّ أن يكون الجسم متناهياً في المستقبل ، ويكون أيضاً متناهياً في الماضي وهو معنى الحدوث .

وإذ أثبت أن العالم حادث ، وأنه وجد بقدرة الله المبدعة المطلقة فيكون بقاؤه متوقفاً على إرادته أيضاً ، إن شاء أبقى ، وان شاء افنى .

وقد يتساءل : كيف توجد اشياء من لا شيء ؟

ونجيب بالتساؤل : من أين جاء ذلك الشيء الذي هو مصدر الأشياء ؟ فإن وجد من شيء آخر أعدنا التساؤل الى ما لا نهاية ، ولا حل أبداً إلا أمر الله اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون .

فالارادة الالهية هي التي تبدع الكون ، وتوجده بعد أن لم يكن شيئاً ، وهي التي تفنيه فيصبح لا شيء . والعلم الحديث لا يتصادم مع هذا بخاصة بعد أن أثبت أن المادة تتحول الى طاقة ، والطاقة إلى مادة ، وأنه لا حلول نهائية ، ولا حقائق مطلقة في « علم الطبيعة الذي تكوّن على يد كبار علماء النسبية في القرن العشرين ، وهم الذين تتسع فلسفتهم ونظرتهم الى هذا العالم المادي للقول بالخلق والفناء ، كما تتسع القول بنوع من المعرفة بهذا العالم غير المعرفة المأخوذة من العلم الطبيعي »[1] .

وبالتالي ، فنحن نتحدى الفلاسفة والعلماء في هذا القرن وفي كل قرن أن يحلوا معضلة الكون حلاً سليماً دون أن يرجعوا الى قدرة الله وارادته ، فإن فعلوا ، ولن يفعلوا ، فنحن أول من يسلم ويستسلم . وبالتالي ، فان كل

---

(١) ابو ريده « رسائل الكندي الفلسفية » ص ٧٥ طبعة ١٩٥٠ .

ما نحسه ونشاهده من أنفسنا ومن عوارض الكون فهو حادث ومتجدد ، فمن الكبر الى الصغر ، ومن الشروق الى الغروب ، ومن الجذب الى الإقبال ، ومن الصحو الى غــيره ، وهكذا .. حتى الحجر الأصم في تغير دائم ، كاتقتضيه النظرية الحديثة . وتغير هــذه الأشياء معناه حدوثها وتجددها . واذا كانت حادثة فالنتيجة المنطقية ان الكون الذي يتألف منها حادث أيضاً ، لأن وجود الكلي عين وجود أفراده ، وليس له وجود مستقل عنها .

□

الفصل الثاني عشر

النفس

اختلفوا في طبيعة النفس وحقيقتها ، وفي أصلها ومبدئها ، وفي مصيرها ونهايتها .

حقيقة النفس

لقد تعددت الاقوال في حقيقة النفس ، حتى بلغت أربعة عشر قولاً[1] أسخفها القول بأن نفس الانسان هي الله بالذات ، وأضعفها انها الماء والهواء ، والنار فقط ، أو هذه العناصر الثلاثة مجتمعة ، لأنه لا حياة مع فقد أحدها . وأشهر الأقوال قولان : الأول انها جوهر مجرد عن المادة وعوارضها ، أي ليست جسماً ولا حالة في جسم ، وانما تتصل به اتصال تدبير وتصرف ، وبالموت ينقطع الاتصال ، وعلى هذا الرأي جمهور الفلاسفة الالهيين ، وأكابر الصوفية ، والمحققين من علماء الكلام كالطوسي والغزالي والرازي .

القول الثاني : انها جوهر مادي ، ذهب اليه جماعة من المعتزلة ، وكثير

---

(١) « كتاب السماء والعالم » وهو المجلد الرابع عشر من بحار الانوار للمجلسي .

من المتكلمين[1] وقال الحنابلة والكرامية وكثير من أهل الحديث : كل ما ليس جسماً ولا يدرك بإحدى الحواس الخمس فهو لا شيء[2] .

واستدل القائلون بأن النفس جوهر روحـــاني مجرد قائم بذاته ، استدلوا بأدلة :

« منها » ان نفس الانسان تعرف ، وتعرف انها تعرف ، والمعرفـة ليست من خواص الجسم ، والا اتصفت كل مادة بالادراك .

و« منها » أن للجسم خصائص ، أظهرها إذا قبل شكلاً من الأشكال كالتثليث فلا يقبـــل غيره من التربيع والتدوير إلا بعد زوال الشكل الأول ، وإذا قبل صورة من نقش أو رسم فلا يقبل أخرى .. فاذا رسمتَ صورة على لوحة أو ورقة فلا يمكنك أن ترسم عليها شيئاً غيرها حتى تمحى الصورة الأولى . أما النفس فتتراكم فيها الانطباعات المختلفة ، والصور المتنوعة من المحسوسات والمعقولات دون أن تمحى الأولى ، بل تبقى كاملة ، وتزداد قوة بالثانية ، لأن الانسان يزداد فهماً كلما ازداد علماً ، وهذه صفة مضادة لصفات الأجسام التي يلحقها الفتور والكلل ، كلما تكدست عليها الأثقال .

اما القول بان النفس من نوع المادة – بدليل انه لا يتيسر لها العمل بدون الآلات البدنية – فخطأ محض ، لأن افتقارها الى المادة ان دل على شيء فإنما يدل على أن عملها مشروط بوجود الآلات المـادية لا ان حقيقتها هي المادة ، والا كان المنشار حقيقة النجار ، وحقيقة الباني ادوات البناء ، وحقيقة الفلاح آلات الفلاحة ا...

ومن الخير ان نشير الى ان الإيمان بأن النفس مادة ، أو جوهر مجرد عنها – ليس من أصول الدين ولا من فروعه . فللمسلم أن يعتقد ما شاء في

---

(1) المصدر السابق .

(2) كتاب المبدأ والمعاد لصدر المتألهين الشيرازي .

حقيقة النفس ما دام يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر . ولذا ذهب جماعة من علماء المسلمين الى انها جسم ، وآخرون منهم الى انها جوهر مجرد عن الاجسام . وقال العلامة المجلسي[1] في مجلد « السماء والعالم » من كتاب البحار » بعنوان « في حقيقة النفس » : « لم يقم دليل عقلي على التجرد ، ولا على المادية ، وظواهر الآيات والأخبار تدل على تجسيم الروح والنفس ، وان كان بعضها – أي بعض الآيات والأخبار – قابلاً التأويل ، وما استدلوا به على التجرد لا يدل دلالة صريحة عليه ، وان كان في بعضها ايماء اليه ، فما يحكم به بعضهم من تكفير القائل بالتجرد إفراط وتحكّم » .

أصل النفس

ذهب أرسطو وأكثر الفلاسفة والمتكلمين ، وأهل الأديان جميعاً الى أن النفس حادثة ، وان وجودها مقارن لوجود البدن ، واستدلوا بأدلة :

« منها » ان النفس لو كانت قديمة لم يلحقها نقص وفتور ، لأن القديم يستقر على حال واحدة ، مع ان المشاهد خلاف ذلك .

و « منها » ان النفس لو كانت موجودة في الأزل قبل الأبدان لكانت إما واحدة ، وإما متعددة بحسب الماهية . وكلاهما باطل . لأنها ان كانت واحدة ، بقيت على وحدتها بعد تعلقها بالأبدان فيلزم ان يشارك جميع الناس بالعلم والجهل ، فإذا علم انسان شيئاً فيجب ان يعلمه كل انسان ، واذا جهل شيئاً فيجب ان يجهله كل انسان ، إذ المفروض وحدة النفس . وكذا يلزم اجتماع الاضداد في الشيء الواحد حيث تكون نفس الجبان البخيل هي نفس المتهور المسرف ، وهو محال . ومحال أيضاً أن تتكثر

(١) محمد باقر من اقطاب الامامية وعلمائهم الكبار ، وصاحب كتاب « بحار الانوار » الذي لم تحو المكتبة الاسلامية قديماً وحديثاً كتابـاً بحجمه وضخامته ، وتعدد مواضيعه وتنوع ابحاثه ، ويبلغ حوالي خمسين الف صفحة من صفحات هذا الكتاب على أقل تعديل . توفي سنة ١١١٠ هـ .

النفس عند وجود الأبدان بعد وحدتها ، لأنها مجردة عن المادة ، والمجرد لا يقبل التجزئة والانقسام . هذا إذا كانت واحدة في الأزل ، وقبل وجود الابدان . أما إذا كانت متكاثرة فلا بد أن تمتاز كل نفس عن صاحبتها بالماهية ، أو باللوازم والعوارض ، وإلاّ لم يتحقق التعدد والتكاثر . وكلا الافتراضين باطل . أما افتراض تعددها بالماهية فلأن النفس الانسانية متحدة بالنوع اتفاقاً ، ويستحيل تعددها ذاتاً . وأما افتراض تعددها بالعوارض فلأن العوارض انمـــا تحدث بسبب وجود المادة ، ولا وجود للمادة قبل الابدان ، فلا تعدد ، اذن ، بالعوارض كما لا تعدد بالماهية . فيمتنع ، والحال هذه ، وجود النفس قبل وجود الأبـدان ، وبالتالي يبطل القول بقدمها . هذا بالاضافة إلى الادلة التي أوردناها على حدوث العالم .

وذهب أفلاطون ومن تابعه إلى أن النفس قديمـة ، وهذي إحدى المسائل التي وقع الخلاف فيها بين أرسطو وافلاطون . ومن أدلة القائلين بقدم النفس انها لو كانت حادثة لكانت غير دائمة ، مع انها باقية إلى الأبد كما ثبت بالبرهان .. وكل ما هو أبدي فهو ازلي . وأجاب صاحب الاسفار عن ذلك بأن النفس أبدية من حيث ذاتها المجردة ، وغير أبدية من حيث مفارقتها للبدن بالموت ، وهذا كافٍ لتبرير حدوثها ، وعدم أزليتها .

مصير النفس

اتفق الفلاسفة والمتكلمون على أن النفس باقية بعد مفارقتها للبدن ، ولكنهم اختلفوا في نوع الدليل الذي دل على أنها باقية إلى الابد . فقال المتكلمون : انه السمع ، وزعم الفلاسفة أنه العقل . ويتلخص دليـل المتكلمين بأن فناء البدن لا يوجب فناء النفس ، ولا بقاءها ، ومجرد كونها مدبرة له ، ومتصرفة فيه لا يستدعي شيئاً من ذلك . والعقل لا يُلزم بالبقاء ولا بالفناء ، بل يترك الامر في ذلك إلى الشرع . وقد نص القرآن

الكريم ، وتواترت السنة النبوية ، واجتمت الأمة على أن النفس باقية بعد فناء الجسم : « ولا تحسبن الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحيـاء عند ربهم يُرزقون ».

واستدل الفلاسفة بالعقل على بقاء النفس بأن الفناء والفساد انما يعرض الكائن بأحد أمرين : الأول أن يكون مركباً من أجزاء فيفسد بانحلال أجزائه . الثاني أن يكون قائماً بغيره فينعدم بانعدام الموضوع الذي كان قائماً فيه ، كالسواد يذهب بذهاب الجسم . وحقيقة النفس البشرية بعيدة من كلا الأمرين ، لأنها جوهر بسيط قائم بذاته ، فلا أجزاء لها كي تفسد بالانحلال ، ولا هي قائمة بغيرها وعارضة عليه كي تنعدم بانعدامه . وعليه فلا تكون قابلة للفساد والفناء بحال من الاحوال .

التناسخ

ويوجد طوائف شتى تدين ببقاء النفس بعد فناء الجسم ، ولكنها تؤمن بتناسخ النفوس متنقلة من بدن إلى بدن بحيث يكون بينهـا وبين الثاني من العلاقة ما كان بينها وبين الأول . ومن عقيدة أهـل التناسخ ان النفس إذا كانت مطيعة لله تعالى ، ومن ذوات الأعمال الطيبة والأخلاق الطاهرة — انتقلت بعد موتها إلى ابدان السعداء وأهل الجاه والثراء . وإذا كانت عاصية شقية انتقلت إلى أبدان الحيوانات ، وكلما كانت أكثر شقاوة اختير لها بدن أخس وأكثر تعباً .

وقال صدر المتألهين الشيرازي في كتاب « المبدأ والمعاد » : إذا انتقلت النفس الانسانية إلى بدن انسان سمي ذلك نسخاً ، وإذا انتقلت إلى بدن حيوان كان مسخاً ، وإذا انتقلت إلى النبات فهو الفسخ ، أو الى الجماد فهو الرسخ . ولا بعث ولا حساب عند أهل التناسخ ، بل تنتقل النفس في هذه الحياة من كائن الى كائن ، وهكذا الى ما لا نهاية . وغير بعيد

أن مخترع هذه الفكرة كان رحّالاً من عشاق الأسفار . ومهما يكن فقد استدلوا على التناسخ بما يلي :

١ - ان النفس لو لم تنتقل بعد فساد الجسم الأول الى غيره لبقيت معطلة بلا عمل ، لأن البدن بمنزلة الآلات والأدوات للنفس ، وبدونه لا تستطيع القيام بأي عمل .

وأجيبوا بأنه ثم ماذا ؟! وأي باطل يترتب على تركها للعمل ؟! وعلى افتراض انه لا بد لها من تدبير عمل فليس من الضروري أن يكون عملها بعد مفارقة البدن تماماً كعملها حين اتصالها به ، فربما كان من نوع آخر كالإشراق والابتهاج وما الى ذلك مما لا يستدعي وجود البدن .

٢ - ان النفوس هي عبارة عن كمية محدودة العدد لأنها موجودة بكاملها فعلا وخارجاً لا تزيد ولا تنقص ، أما الأجسام فلا نهاية لها ، بل تتجدد وتتبدل على التوالي والتعاقب . وبذلك تكون الأبدان أكثر عدداً من النفوس . فإذا لم تنتقل النفس الواحدة بين أبدان عديدة لزم أن تبقى أبدان بلا نفوس ، لأن توزيع الأقل على الأكثر بالتساوي محال .

والجواب ان هذه دعوى بلا دليل ، وافتراض بدون أساس ، ومن الذي قام بعملية الإحصاء ، وثبت له بالتتبع او الاستقراء أن النفوس أقل من الاجسام ؟! .

وعلى الرغم من أن أقوال أهل التناسخ كلها من هذا القبيل فقد استدل العقلاء على بطلان التناسخ بأمور :

١ - لو انتقلت النفس من البدن الأول الى الثاني للزم ان يتذكر الانسان شيئاً من أحوال البدن الأول ، لأن العلم والحفظ والتذكر من الصفات التي لا تختلف باختلاف الأبدان والأحوال ، مع اننا لا نعرف شيئاً عما كان قبل وجودنا الحالي .

٢ – لو تعلقت النفس بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم أن يكون عدد الوفيات بمقدار عدد المواليد دون زيادة أو نقصان ، لأنه إذا زادت الوفيات بقيت نفوس بلا أبدان ، وإذا زادت المواليد بقيت أبدان بلا نفوس . وكلاهما باطل عند أهل التناسخ .. لأنه يستلزم إما تعطيل النفوس ، وإما تعطيل الأبدان ، وهم يمنعون من وجود المعطل في الطبيعة . هذا بالاضافة إلى أن المواليد لا تتساوى أبداً مع الوفيات ، فأيام الحرب والجوع والأمراض والطوفان والزلازل تزيد الوفيات ، وأيام السلم والرخاء تزيد المواليد .

٣ – إن النفس لا تتصل بالبدن إلا بعد أن يكون له الصلاحية والاستعداد التام لقبولها . فالجماد والنبات والحيوانات غير صالحة لتقبل النفس الانسانية ، وكذا بدن عمرو لا يصلح بحال لأن يتقبل نفس زيد ، لأنه منذ تكوينه في بطن أمه تتصل به نفسه المختصة به ، ولا تنفك عنه بحال ، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته ، وبعد أن تتصل به نفسه الخاصة لا يمكن أن تنتقل اليه نفس أخرى ، إذ لا تجتمع نفسان في بدن واحد ، كما لا يشترك بدنان في نفس واحدة .

وبالتالي ، فلا أحد منا يشعر بأن له نفسين مختلفتين تتصرفان بشؤونه وبدنه ، وإنما الذي يحسه ويشعر به أن له ذاتاً واحدة لا غير ، وانه لا يعلم شيئاً عما كان قبل حياته هذه ، كما انه لا يجد ولن يجد شخصاً يماثله في جميع صفاته النفسية ، ومن هذا يتبين أن التناسخ وهم وهراء .

الفصل الثالث عشر

الحواس الخمس

تنقسم الحواس إلى ظاهرة وباطنية ، والأولى على خمسة أقسام : البصر والسمع واللمس والشم والطعم .

واقسام الثانية خمسة أيضاً :

١ ـ الحس المشترك ، ويسمى بنطاسيا في اليونانية ، أي لوح النفس ، وهو قوة في داخلها ينعكس جميع الصور المتسربة اليها عن طريق الحواس الخمس ، فيجتمع في هذه القوة صور الملموسات والمشمومات والمسموعات والمبصَرات والمذوقات . ولذا سميت بالحس المشترك .

واستدلوا على وجوده بأدلة ، منها أنا نشاهد قطرات الماء النـازلة بسرعـة خطاً مستقيماً ، ونرى الشعلة التي تدار بسرعة دائرة ، مع انها ليست كذلك في حقيقتها .. وان البصر يدرك الشيء على ما هو عليه ، فلا بد إذن من قوة أخرى ترتسم فيها صورة النقطة الأولى ، وقبل انمحائها ترتسم صورة النقطة الثانية ، فتتصل الصورتان في الحس المشترك ، فنرى النقط خطاً والشعلة دائرة .

٢ ـ الخيال ، وهو خزانة الحس المشترك ، أي أن الصور التي ارتسمت

بهذا الحس إذا غابت وذهلنا عنها تتذكرها كما كانت أولاً بالرجوع إلى الخيال ، فلو لم تكن مخزونة فيه لما أمكن تذكرها بحال .

٣ — الوهم ، وهو قوة تدرك المعاني الجزئية ، كالعداوة تدركها الشاة من الذئب ، والمحبة يدركها الحيوان الصغير من أمه ، ومثل هذه المعاني لا تدرك بالحواس الظاهرة كالعين والأذن ، ولا بالنفس الناطقـة ، أي العاقلة ، لأنها تدرك الكليات دون الجزئيات ، مع أن هذا الادراك كما قدمنا موجود في الحيوانات .

٤ — الحافظة ، وهي خزانة الوهم ، فاذا ذهبت صورة المعاني الجزئية ، نتذكرها بالرجوع إلى الحافظة ، فنسبة الحافظة إلى الوهم كنسبة الخيال إلى الحس المشترك .

٥ — المتخيلة ، وهي التي تنسب بعض الصور إلى بعض ، كقولك : صاحب هذا اللون له طعم كذا ، وان كل عدو يعمل هذا العمل .



الفصل الرابع عشر

المعرفة

القضايا البديهية

بأي شيء نثبت أن حكم العقل حجة يجب العمل به ؟ أي ما هو الدليل الذي يُلزم باتباع العقل ، وعدم مخالفته ؟ ولماذا يجب على العالم أن يعمل بعلمه ، وعلى الجاهل أن يسأل العالم ؟

الجواب : ان الشيء الثابت واقعاً تارة يكون مجرد العلم بموضوعه مستلزماً للعلم به بحيث لا نحتاج في معرفته إلى أكثر من تحقق الموضوع في الذهن ، كمعرفتنا بأن الأثنين زوج ، وان النار حارة ، والعلم خير من الجهل ، والصحة خير من المرض ، والكل أكبر من الجزء ، والواحد نصف الاثنين ؛ وما إلى ذلك من البديهيات التي لا يفتقر اثباتها إلى استعمال النظر والتفكير ؛ والتي تثبت لذات الشيء ثبوت الوجود للموجود والأنسانية للانسان .

وأخرى لا يكون العلم بموضوعه مستلزماً للعلم به ، بل نحتاج في إثباته إلى أكثر من تصور الموضوع ، كالعلم بأن الأرض كروية ، وأن الشمس

تبعد عن الأرض « كذا » ، وان سرعة الضوء في الثانية تبلغ « مئات الكيلومترات » وما إلى ذلك من الحقائق النظرية التي يفتقر اثباتها إلى البحث والتنقيب واستعمال الأدوات الفنية . وما كان من النوع الأول ، أي في عدد البديهيات فلا يسأل دليلها ، ولا يطلب من مدعيها البينة ، لأنها من القضايا التي تحمل معها أقيستها ، وعليه فلا يقال : ما الدليل على اعتبار العقل والعلم ، لأن هذا الاعتبار ثابت لذات العقل والعلم بقطع النظر عن أي شيء آخر ، ومن غير حاجة إلى دليل وبرهان ، لأن الصدق ثابت لنفس الذات ، كما أشرنا . وما بالذات لا يعلل بشيء . ولو احتاج اعتبار العقل إلى دليل لكان هذا الدليل إما العقل ، وإما غيره . والأول محال : لأن الشيء لا يكون دليلاً لنفسه بنفسه والثاني باطل ، لأن العقل هو دليل الغير فلا يكون الغير دليلاً له . وبالتالي فإن سلب الاعتبار والحجة عن العقل يستدعي سلب الشيء عن نفسه ، وسلب الوجود من الموجود ، فإنك إذا قلت : العقل ليس بحجة فكأنك قلت العقل ليس بعقل ، والموجود ليس بموجود ، ولا ينطق بهذا الهذيان إلا مجنون !..

ومن هنا قيل : ان القضية البديهية لا تحتاج إلى دليل ، والنظرية لا بد أن ينتهي دليلها إلى البديهية والوجدان ، كما ينتهي العدد إلى الواحد . وما زلت أحفظ الدرس الأول من علم النحو الذي قرأته منذ ٣٥ سنة . وهذه خلاصته ، قال الاستاذ : الكلام هو اللفظ المفيد . واللفظ هو الصوت المشتمل على بعض الحروف الهجائية . والصوت كيفية قائمة بمحض خلق الله تعالى . وعندما وصل الاستاذ إلى هنا قال : لقد بلغنا إلى حكم البديهة والوجدان الذي لا يحتاج إلى توضيح ، لأن توضيح الواضحات من أشكل المشكلات ، ثم ختم الدرس مستشهداً بقول الشاعر :

وليس يصح في الأفهام شيء   متى احتاج النهار الى دليل[1]

وبهذا يتبين معنا ان القضايا ليست بديهية بكاملها ، والا استغنينا عن العلم والتعلم ؛ ولا نظرية بأجمعها ، والا استحالت المعرفة ، وانسد باب العلم .. بل بعضها نظرية ، وبعضها بديهية ، وبالقضايا البديهية الواضحة نتوصل الى معرفة القضايا النظرية الغامضة .

ومـا دامت القضايا البديهية لا تحتاج الى الدليل واستعمال الفكر فيكون الناس ، والحال هذه ، في إدراكها سواءً لا فرق فيها بين العالم والجاهل ، كما إنها ليست محلاً للجدل والنقاش بين أهل المعرفة والعلم ، ولا يُبحث عنها في العلوم كغاية ، بل كوسائل ومقدمات تتألف منها الأدلة والأقيسة المنطقية . فليس من مسائل العلم في شيء البحث في ان المـاء يغلي إذا وُضع إناؤه على النار ، وان الشمس تشرق عند الصباح ، وتعلو في النهار ، وان الحجر اذا رمي يسقط على الأرض ، وما الى ذلك مما تواضع عليه الناس ، وانما يبحث العلم : لماذا سقط الحجر على الأرض ؟ وما هو السبب لارتفاع الشمس وسط النهار ؟ وكم تبلغ درجة الحرارة في الماء اذا غلى .

القضايا النظرية

أما النوع الثاني ، وهي القضايا النظريـة التي تفتقر الى الدليل فإنها تقبل السلب والايجاب بنسبة متعادلة بالقياس الى العـلم بالموضوع ، أي ان العلم بموضوع القضية لا يستدعي العـلم بنسبة المحمول اليه لا نفياً ولا إثباتاً ، فإن العلم بالأرض – مثلاً – لا يستدعي العلم بكرويتها أو عدم كرويتها ، فلا بد ، اذن ، من أمر خارج ، وسبب زائد يستدعي المعرفة . فما هو هذا السبب الذي يوجب العلم ، والمعرفة النظرية ؟ .

---

(١) وشبيهة بهذا ما قرأته في المنطق من تعريف الانسان بأنه حيوان ناطق ، والحيوان بأنـه جسم نام حساس متحرك بالارادة ، والجسم بأنـه جوهر قابل للابعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق .

أسباب المعرفة النظرية

لقد تعددت اقوال الفلاسفة حول منابع المعرفة ومصادرها ، فمن قائل بأنه لا مصدر للمعرفة ابـداً ، حيث لا يمكن الوثوق بشيء يحصل منه العلم الصحيح ، وهؤلاء هم السفسطائيون . ومن قائل بأن مصدر المعرفة الاتصال المباشر فقط ، كما ذهب اليه المتصوفة . ومن قائل بأنه العقل دون سواه ، وهم المثاليون . وقائل بأنه العقل والتجربة .. الى غير ذلك من المذاهب : وستتكلم عن كل من السفسطائيين والمتصوفة في فصل مستقل ، وقبل ان نشير الى منهج الذين يعتمدون العقل فقط ، أو التجربة فقط نمهد بما يلي :

رأى جمـــاعة من الفلاسفة ان في الكون ظواهر عقلية ، وظواهر مادية ، ثم رأوا ان حقيقة كل منها تباين حقيقة الاخرى ، لأن من شأن العقل ان يدرك ويفكر ، والمادة لا تعقل ولا تفكر . وقد تولد من هذا التباين مشكلة فكرية ، وهي : ما دام العقل والمادة متباينين فكيف يستطيع العقل أن يعرف المادة ؟! وهل من الممكن أن يدرك الضد ضده ؟! وقد حل المثاليون هذا الإشكال بأن حولوا الكون بكامله إلى عقل ، واعتبروا وجود الطبيعة وجوداً عقلياً لا مادياً .. وعكس المـاديون الامر فأرجعوا العقل إلى المادة ، وقالوا : ان المعرفة نفسها ليست الا اهتزازاً في ذرات المخ والجهـاز العصبي [1]. وعلى كلٍ من القولين يكون العقل والطبيعة من سنخ واحد ، وتنحل المشكلة . وبهذا يتبين معنا : لماذا حصر المثاليون سبب المعرفة بالعقل وحده ، والماديون بالتجربة وحدها .

والحقيقة ان أسباب المعارف الاستدلالية لا تنحصر بالتجربة والمشاهدة ،

---

(١) المذهب المادي قديم بقدم الفلسفة ، ومن اتباعه ابيقور (٢٧٠ ق م) وقد قاوم سقراط وافلاطون وارسطو النزعة المادية .

ولا بالعقل أو النقل ، ولا بالوثائق والآثار ، بل تشمل هذه جميعاً . ولو اختصرت أسباب المعرفة بشيء واحد للزم أيضاً أن تكون أشياء الكون عندنا علماً واحداً فقط لا علوماً متعددة — مع أن لدينا علوماً شتى ، يبحث كل علم منها بموضوع خاص يميزه عن غيره . فالعلوم الطبيعية منها مـا يبحث في ظواهر المادة الجامدة ، كعلم الفيزياء والكيمياء ، ومنها يبحث في الكائنات الحية وتطورها ، كعلم الحيـــاة . والعلوم الطبيعية بجميع أقسامها تعتمد التجربة والمشاهدة ، لذا يحتاج العالم الطبيعي إلى المختبرات والآلات . أما الرياضيات فتبحث في أمور مجردة ، كالأعداد والأشكال الهندسية ، وأكثر اعتمادها على العقل ، لذا يكتفي الرياضي بقلمه وقرطاسه . وتبحث العلوم التاريخية والاجتماعية في الانسان ومظاهر الحياة البشريـة وتطورها . وهي تعتمد الوثائق والآثار ، وملاحظة العلاقات المشاركة بين الناس ، واستقراء الحوادث الاجتماعية . أما علوم اللغة ، وهي فرع من العلوم الاجتماعية فتبحث في مفردات الألفاظ ، وتراكيبهـا وقوانينها ، وتعتمد على النقل والعرف . ان هذه الأسباب بأجمعها تؤدي إلى المعرفة ويصدق كل واحد منها في مجاله الخاص .

هذا مع العلم بأنه لا غنى التجربة في الطبيعيات عن العقل ، ولا العقل في الرياضيات عن التجربـــة ، فكثيراً ما يطابق الرياضي بين شكلين هندسيين . بل لا غنى عن العقل في جميع الأسباب . وإذا دل هذا على شيء فانما يدل على وجود صلة بين العقل والمادة بنحو من الأنحاء على ما بينها من التباين والتباعد . وبالتالي ، فان الواقع أعم مما تناله التجربـة الحسية والتفكير العقلي ، ونقل الثقات ، بل يشملها جميعاً .

القياس والاستقراء والتمثيل

ان الذين تتبعوا أقوال من تكلم في أسباب المعرفة قديماً وحديثاً ،

وتجردوا للواقع — لا بد أن ينتهوا إلى أنها لا تنحصر بالعقل، أو التجربة أو غيرهما، بل تشتمل الجميع كلاً في ميدانه ودائرة اختصاصه. وهذه النتيجة يمكن استفادتها من أقوال أهل المنطق، وعلماء الكلام، حيث قسموا الدليل الى ثلاثة أقسام: القياس(*) والاستقراء والتمثيل. والقياس عندهم أشرف الأدلة، ويتألف من قضايا عقلية وغير عقلية على أن تكون مسلماً بها عند المخاطب. وكيفية الاستدلال بالقياس هي أن تنتقل من الكلي إلى الجزئي، من حالة عامة إلى حالة خاصة. كقولك: كل انسان فانٍ، وسقراط انسان، فسقراط فان، فالحكم الثابت للعام قد أعطيته للخاص.

أما دليل الاستقراء فبالعكس، وهو الانتقال من حوادث جزئية إلى حكم كلي. وهو ينقسم إلى تام وناقص، فالتامُّ أن تتبع أفراد الكلي فرداً فرداً فتراها على وتيرة واحدة، وفي هذه الحال تستخرج منها حكماً كلياً يشمل جميع الأفراد. مثال ذلك أن ترى الأرض تدور حول الشمس، ثم ترى زحلاً وعطارد والمريخ والمشتري والزهرة وغيرها من الكواكب كذلك، وبعد التتبع التام تُصدر حكماً كلياً على الجميع. وتقول: كل كوكب يدور حول الشمس. وأما الاستقراء الناقص فهو أن تتبع أكثر الأفراد لا كلها، ثم تنشىء حكماً عاماً على الجميع. مثاله ان ترى الناس والبهائم والسباع تحرك فكها الأسفل عند المضغ. فتقول: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ، مع انه يحتمل أن يكون حال بعض الحيوانات التي لم ترها تحرك الفك الأعلى، لا الأسفل، كالتمساح.

(*) قسموا القياس أربعة أقسام: (١) القياس البرهاني، وهو الذي يثبت الواقع (٢) القياس الجدلي، وهو لا ينفي ولا يثبت، ولكنه يفحم الخصم. وقال ابن رشد في كتاب «الكشف عن مناهج الادلة» ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على الحق، وانما هي حكمة جدلية فقط. (٣) قياس المغالطة، ومن شأنه التضليل والتلبيس، ويسمى بالقياس السفسطائي. (٤) قياس الخطابة، وهو ان تمدح الشيء أو تذمه بالفاظ طنانة وعبارات رنانة لا شيء وراءها سوى التهويل والتهويش.

وأما دليل التمثيل فهو إلحاق فرد بفرد في الحكم، لاشتراكهما في معنى جامع بينهما بحسب الظن، ويسميه الفقهاء قياساً. والفردَ الأول أصلاً، والثاني فرعاً. مثاله أن ينهاك الطبيب عن اكل الليمون الحامض فتمتنع عنه وعن الرمان الحامض أيضاً ـ ظناً منك أن الحموضة هي علة النهي.

وقد صرح أهل المعقول ان هذا الدليل والاستقراء الناقص لا يفيدان إلا الظن. أما القياس والاستقراء التام فيفيدان العلم واليقين. ويختص الاستقراء التام بالمشاهدة، أما القياس فيعم المشاهدة والمعقول والمنقول على شريطة أن تكون القضايا التي يتألف منها القياس مسلّماً بها عند المخاطب.

□

الفصل الخامس عشر

السفسطائيون

الفلسفة محاولة يراد بها فهم حقائق الأشياء ، والسفسطة مغالطة وتلبيس الحق بالباطل . وقد كان عظيم السفسطائيين الأكبر فيلسوفاً يونانياً ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد يدعى « بروتاغوراس » .

ويلاحظ ان السفسطة عند أهلها علم مستقل بذاته ، بل لا علم سواه في الوجود ، أما الغاية من إنشائه فهي النجاح في الحياة ، والارتفاع عن طريق السفسطة إلى أعلى المراتب والمناصب ، إذ لا طريق إلى التقدم والنجاح إلا التأثير في الناس ، ولا وسيلة إلى هذا التأثير إلا البراعة اللفظية ، والقدرة على المماحكة التي تجعل من الانسان سيداً لكل مجلس!.

ويرى بعض الغربيين أن السفسطة كانت خطوة تقدمية في الفلسفة اليونانية ، وان قرنها كان قرن تنوير العقول والأفكار ، لأنها جاءت رد فعل لانتشار الفلسفة وتقديس اليونانيين إياها ، حتى أصبحت شغلهم الشاغل ، وحتى ارتفعوا بصاحبها إلى درجة الأنبياء – فاراد السفسطائيون أن يبينوا للناس أن الفلسفة كذب وخيال ، وان الفلاسفة مشعوذون لا يملكون سوى كلام فارغ ، ظاهره خصب ، وباطنه جدب . وقد أقام

أهل السفسطة البرهان على دعواهم هذه بأنهـم أقدر من الفلاسفة على التلاعب بالألفاظ ، وتأليف الأقيسة الصورية التي لا تمت إلى الواقع بسبب ، وانهم يستطيعون أن يجعلوا الحق باطلا ، والباطل حقاً ... واليك بعض الأمثلة من أقيسة السفسطائيين :

رأى سفسطائي صورة فرس في يد شخص فقال له :

أتريد أن اثبت لك بالبرهان ان هذا الرسم صاهل ؟

– مع الشكر .

– هذا فرس ، وكل فرس صاهل ، فهذا صاهل . واذا حاول هذا السفسطائي أن يثبت الصهيل إلى رسم الفرس ، فان بعض كتاب هذا العصر يحاول أن يجعله السابق في الحلبات .

و« منها » – أي من أقيسة السفسطائيين – قولهم : في الحائط فأرة ، وللفارة آذان فللحائط آذان ...

وهذا القياس أشبه بمنطق القائلين : في الجزائر بترول ، والبترول ملك لفرنسا ، فالجزائر ملك لفرنسا ...

و« منها » ان سفسطائيـاً كان يتحدث في الملعب مع شاب أثيني ، فقال الشاب :

– هل أبرهن لك أن أباك كلب ؟

– وكيف ذلك ؟

– هل عندك كلب ؟

– أجل .

– هل للكلب جراء ؟

– نعم .

– اذن ، فالكلب أب .

– بكل تأكيد .

– اليس الكلب لك ؟

– بلى .

وعندما انتهى السفسطائي من هذا الاستنطاق قال للشاب :

– اذن الكلب هو أب ، وهو في نفس الوقت لك ، فالنتيجة ان الكلب أب لك ...

و« منها » قال سفسطائي لشاب : أستطيع ان أثبت لك أنك حمار .

– تفضل وأتحف السمع .

– أنا لست أنت ، اليس كذلك ؟

– أجل ، أنت غيري ، وأنا غيرك .

– وأنا لست حماراً .

– لا شك ، لأن الحمار يمشي على أربع ، وأنت تمشي على رجلين .

قال السفسطائي منتصراً : اذن أنت حمار !..

وقد تصدى سقراط وافلاطون وأرسطو لدحض السفسطة كلٌ على طريقته ، وحملوا عليها حملات شعواء ، وأبطلوها بالبرهان ، حتى تهدمت من الأساس ، وحتى أصبحت مضرب الأمثال لكل وهم وخيال . وقداستعمل سقراط مع السفسطائيين أسلوبه المعروف ؛ فكان يتظاهر لمحدثه بالجهل ، ثم يأخذ بالاستفسار والتساؤل ، وإثارة الشكوك ، ويستدرجه إلى الكلام ، حتى يوقعه في المتناقضات من حيث لا يدري ، ويتركه أضحوكة للكبير والصغير ، كما يترك البطل فريسته للأسود والحشرات ...

وسار افلاطون على طريقة استاذه سقراط في الجدل والنقاش مع أهل السفسطة ، على ما بينهما من الاختلاف في النظر ، حيث أن الأشياء

المحسوسة عند سقراط تعبر عن الواقع ، وعند افلاطون تذكر بحقيقة المثل في العالم المعقول[1] .

ومهما يكن ، فقد ظهر أثر السفسطة في الفلسفة الاسلامية ، إذ رأينا متكلمي المسلمين يتعرضون للسفسطائيين والرد على أقوالهم ، بل جاء في كتب الادب والتراجم حكايات ونوادر طريفة عن السفسطائيين في عهد بني العباس ، وكان من رؤوسهم صالح بن عبد القدوس ، وهو معاصر للنظّام . وقد شاع بين الفلاسفة وعلماء الكلام التعبير بلفظ « سفسطة » عن الآراء الخاطئة والأقوال الباطلة .

وقسم علماء الكلام السفسطائيين إلى فئات ثلاث : الأولى تنكر الوجود ، وتقول : لا شيء موجود بالمرة ، وما يظن وجوده فهو وهم وتخيل . وقد

---

(١) تقوم فلسفة افلاطون على نظرية المثل ، وهي ان الحقائق كلها كامنة في العقل والمحسوسات الخارجية صور واشباح لها ، فإذا ذهلنا عن حقيقة من الحقائق العقلية سهلت لنا المحسوسات سبيل التذكر والانتباه ، فالموجود الحقيقي هو المثل المرتسمة فـي العقل ، ولا وجود لغيرها بالمعنى الصحيح الوجود . أما العقل عند ارسطو فهو صحيفة بيضاء ، والموجودات الخارجية هي نقطة الانطلاق الى التفكير ، ومنها يستنبط العقل الحقائق . فافلاطون ينزل من الاعلى الى الأسفل ، من العقل الى اشياء الكون ، وأرسطو يصعد من الاسفل الى الاعلى ، ومن هنا رأى الكثيرون ان فلسفة ارسطو تقدمية بالقياس الى فلسفة افلاطون .

هذه هي الافلاطونية القديمة ، فما هي الافلاطونية الحديثة والمستحدثة ؟ الجواب : لقد كثر حولها التأويل والتفسير من ارسطو الى افلوطين احد اساتذة مدرسة الاسكندرية إلى ابن سينا إلى الملا صدرا ، وقد مزج افلوطين المصري بينها وبين المذهب المادي ، واصبحت تعرف بعد تطويرها بالافلوطينية الحديثة ، وهي تعرف في النصوص العربية بفلسفة الاسكندرانيين وترتكز على وجود الله وايجاده العالم ، لكن هذا الايجاد منه جاء على سبيل الانبثاق والفيض كنور شمس المنبثق عنها . ويتفرع على هذه النظرية نظرية الاشراق وهي ان النفس اذا اقتربت من الشهوات بعدت عن الحقائق ومصدرها الذي تنبثق عنه الاشياء ، وإذا بعدت عن الشهوات قربت من هذا المصدر وانكشفت لها المعارف . وهذا معنى . أما العقل الفعال فهو واهب الصور العقلية ، أو قـل هو الذي يصوغ المعقولات في النفوس (راجع الاسفار للملا صدرا ج ٢ ص ٤٦ وتوما الاكويني ٣٠ و ١١٧ واعلام الفلسفة لكرم وصليبا ٤٢٨ و ٤٧٤) .

سموا هذه « بالعنادية » لأنها تعاند البديهة والحس ، ومن اقوالها : ان الكون إذا كان موجوداً فإما أن يكون قديماً وإما أن يكون حادثاً ، والقدم باطل بنفس الأدلة التي استدل بها القائلون بالحدوث ، والحدوث باطل أيضاً بنفس الادلة التي استدل بها القائلون بالقدم . وهكذا كلما اختلف اثنان في شيء ابطلوا قول كل واحد بقول خصمه ! وتقول الفئة الثانية : انه لا شيء ثابت بنفسه ، وان الموجودات بكاملها تتبع الاعتقاد ، فمن اعتقد ان السماء تحت الارض تكون كذلك في حقه ، ومن اعتقد انها فوق فهي كذلك بالقياس اليه . ومن ادلة هـــذه الفئة ان العسل يكون مراً في مذاق ، حلواً في مذاق آخر ، بل قد يبدو حلواً عند الانسان الواحد في الصباح مراً عنده في المساء . وليس احساس اصدقَ من احساس ، والحكم بفساد أحد الاحساسين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، فتكون جميع الاحساسات صحيحة ، وبالتالي يكون الفرد مقياس الحقيقة . وقد رد الفلاسفة هذا الدليل بان المعوّل على الذوق السليم وسموا هذه الفئة « بالعندية » أي انها تأخذ الحقيقة من عند نفسها لا من الواقع .

والفئة الثالثة هي اللاأدرية لا تثبت ولا تنفي ، وهي تشك في كل شيء ، وتشك في انها تشك ، ولو علمت بأنها تشك لناقضت نفسها بنفسها . اذ المفروض ان العلم محال في نظرها . وقد استدلت على نفي العلم وعدم امكانه بانه إما أن يحصل من الامور البديهية ، واما من الامور النظرية ، وكلاهما محال ، لأن البديهة تخطىء ، والنظر انما يكون حجة إذا انتهى إلى البديهة . وقد فرضنا أن البديهة لا يمكن الاعتماد عليها فكذلك النظر لأن المبني على الفاسد فاسد . ومن أقوال اللاأدرية انه يستحيل على الانسان ان يتعلم شيئاً من غيره ، لان العلم إن بقي بعد التعلم عند المعلم فمعناه انه لم ينتقل منه إلى غيره ، بل ظل راسباً مكانه ، وان انتقل من المعلم إلى المتعلم يلزم أن يصير المعلم جاهلاً بعدان كان عالماً . وان

كان العلم عند الاثنين يلزم أن يكون الشيء الواحد موجوداً في محلين ، وهو محال .

ومن السفسطة الشائعة في هـذا العصر بأن ما تظن انه خير أو شر انما هو مستمد من ذاتنـا ، لا من الواقع ، لأن المتكلم إذا قـال : هذا هو خير أو شر فإنما يعبر عن شعوره نحو الأشياء من حب وكراهة بحكم بيئته وتربيته .

وبالتالي فان الشك ضروري لكل باحث وطالب ، لأنه عنصر فكري هام ، ودافع قوي على البحث والدرس ، ومرحلة لا غنى للفلسفة عنها ، بل لا غنى عنها للنهضات والتطورات العلمية والاجتماعية ، ولكن ليس معنى هذا ان الشك هو عين الفلسفة ، وانه يجب الوقوف عنده ، والبقاء في ظلمات الجهل والريب .

ومن أطرف الردود على السفسطائيين ما قرأتـه في كتاب المواقف للإيجي ، قال :

يجب أن يضرب السفسطائي ضرباً مؤلمـاً فان اعترف بالألم ، واحتج على الضارب كان هذا حجة عليه ، واقراراً منه بوجود الحقائق ، وان لم ينكر ولم يحتج فليكن جوابه الضرب كلما تكلم بالسفسطة ، لأنه بزعمه يلزم ان لا يكون على جسمه ضرب ما دام لا شيء في الوجود .

(أهم مصادر هذا البحث المواقف للإيجي ، وتلبيس ابليس لابن الجوزي وأسس الفلسفة لتوفيق الطويل ، وأعلام الفلسفة العربية لليازجي وكرم).

الفصل السادس عشر

المتصوفة

الزهد في نظر الاسلام

أباح الاسلام للانسان أن يحيا في نعيم الطيبات ، وأن يظهر بمظهر الزينة ما دام غير باغ ولا عاد ، فقد جاء في الآية ٣١ من سورة الاعراف : « قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، كذلك نفصّل الآيات لقوم يعلمون . قل إنما حرّم ربّي الفواحشَ ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغي بغير الحق ، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً ، وان تقولوا على الله ما لا تعلمون » .

فالحرام في دين الاسلام هو الشرك والكذب والبغي والإثم والفواحش ، والعيش على حساب الناس ، أما أن يتقلب الانسان في نعيم الحلال ، ويعيش عيشة راضية فأحب إلى الله من أن يكون ضعيفاً مهاناً . قال الرسول الأعظم : « المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ». وقال : الفقر هو الموت الأكبر . وقال الإمام علي لولده محمد بن الحنفية :

يا بني إني أخاف عليك الفقر ، فاستعذ بالله منه ، فإن الفقر منقصة للدين ، مدهشة ، داعية للمقت . وقال : الغنى في الغربة وطن ، والفقر في الوطن غربـة . وقال : كاد الفقر يكون كفراً . وقال الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري : إذا ذهب الفقر إلى بلد قال له الكفر خذني معك . إلى غير ذلك من الاحاديث في ذم الفقر .

أما حياة التقشف التي كان يحياها محمد وخلفاؤه الراشدون فلا دلالة فيها على ان التقشف مطلوب لذاته ، وإنما هو عمل بمبدأ مساواة الحاكم للرعية ، إذ عليه أن يقيس نفسه بأضعف الأفراد ، وليس له أن يشبع وفي رعاياه جائع . ويدل على هذه الحقيقة ما جاء في نهج البلاغة :

قال العلاء بن زياد الحارثي للإمام علي ، وكان من أصحابه . قال له : يا أمير المؤمنين أشكو اليك أخي عاصماً . قال : وما له ؟ قال : لبس العباءة ، وتخلى عن الدنيا . قال : عليّ به . فلما جاء قال : يا عدو نفسه لقد استهام بك الخبيث – أي الشيطان – أما رحمتَ أهلك وولدك ؟! أترى الله أحل لك الطيبات ، وهو يكره ان تأخذها ؟! انت أهون على الله من ذلك قال : يا أمير المؤمنين هـــذا انت في خشونة ملبسك ، وجشوبة مأكلك . قـــال : ويحك إني لست كأنت . ان الله فرض على أئمـة العدل ان يقدروا انفسهم بضعفة الناس كيلا يتبيغ بالفقير فقره ، أي يهيج به ألم الفقر فيهلكه .

وبالتالي ، فإن معنى الزهد في نظر الاسلام ان لا تطغىٰ عند الانسان النزعة المادية على النزعة الروحية ، والجانب الدنيوي على الجانب الاخروي ، كما صرحت الآية ٧٧ من سورة القصص : « وابتـغ فـــيما اتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنسَ نصيبك من الدنيا » وكما قال الامام علي : اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً .

وقد احتفظ المسلمون بهذه الروح في عهد الرسول وعهد أبي بكر وعمر ، حتى قام الخليفة الثالث عثمان بن عفان فضعفت الروح الاسلامية عند جماعة من الاصحاب ، وكثير غيرهم ، حيث تغلّب عليهم حب المجد والمال ، فكنزوا الذهب والفضة ، وشيدوا الدور والقصور ، واقتنوا العقارات والجواري والعبيد . وقابل المؤمنون الصادقون هذا التحول بالثورة والاستياء ، كما حدث للصحابي الجليل أبي ذر الغفاري مع عثمان ومعاوية . ووجدت فئة من المسلمين تدعو إلى احتذاء الرسول ، والاقتداء به وبالصالحين من أصحابه ، وكان وجود هذه الفئة ردة فعل لإشاعة الترف والبذخ في عهد الأمويين والعباسيين . ولم تتعد في دعوتها تعاليم القرآن والسنة النبوية ، ولكن هذه الفكرة ، فكرة الزهد والاعتدال تطورت بمرور الزمن ، ودخلت في أدوار عديدة ، حتى اطلق فيما بعد على أصحابها اسم المتصوفة ، وقد اشتهروا بهذا الاسم قبل المئتين من الهجرة .

أدوار التصوف

١ – كانت البذرة الأولى لفكرة التصوف هي الزهد ، وقد أشرنا إلى الاحتفاظ بالتوازن بين النزعة المادية والروحية فلا تطغى أحداهما على الأخرى . وكان زعيم هذه الدعوى أبا ذر الغفاري .

٢ – ثم أصبحت هذه الفكرة طريقاً للمعرفة عند المتصوفة ، فالعلم بزعمهم لا يحصل من الاستدلال والتعلم ، ولا من المدارس والمعاهد ، بل من المساجد والمعابد ، من التعبد والتهجد ، وكبح الشهوات . فمتى أخلص الإنسان لله في أعماله ، وصدق في أقواله ألقى الله العلم في قلبه القاء . قال ابن رشد في كتاب « الكشف عن مناهج الادلة » : أما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية مركبة من مقدمات وأقيسة ، وانما

يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، واقبالها بالفكرة على المطلوب .

وخير مثال يوضح فكرتهم هذه ما نقله ابن الجوزي المتوفى ٥٩٧ هـ في كتاب « تلبيس إبليس » وهو ان فقيهاً كان مجاوراً لأحـــد أقطاب الصوفية ، وكان يسمع عنه الكثير ، فقصده ذات يوم . وقال له : حكي لي عنك عجائب . فقال الصوفي : أما علمك أنت وأمثالك فهو نقل لسان من لسان ، وعلمي أنا عطاء من الله وإلهام . فقال الفقيه : وكيف تأخذه عن الله ؟! قال الصوفي : بالإلقاء في القلب . مساكين أنتم تأخذون العلم ميتاً عن ميت ، وعلمي أنا عن الحي الذي لا يموت . وكان أحد الصوفيين إذا حدّث قال : حدثني قلبي عن ربي ..

٣ – وعلى يد أبي يزيـــد البسطامي المتوفى ٢٦١ هـ انتقلت فكرة التصوف من نظرية الالهام والالقاء في القلب إلى نظرية اتحاد الانسان بالله ، وجعلهما حقيقة واحدة .

٤ – وعلى يـد الحلاّج الذي قتل ٣٠٩ هـ انتقلت هذه الفكرة إلى حلول الله بالانسان ، وسائر المخلوقات . ويتفق الاتحـاد والحلول في انهما حقيقتان اندمجتا وأصبحتا حقيقة واحـدة ، والفرق بينهما اعتباريّ لا جوهري ، إذ معنى الاتحاد ان المخلوق اتحد مع الخالق ، ومعنى الحلول ان الخالق حل في المخلوق ، واتحد معه . ويختلف المعنيان عن معنى وحدة الوجود الذي قال به ابن عربي المتوفى ٦٣٨ هـ ، لأن معنى وحدة الوجود انه لا حقائق متعددة ثم اتحدت ، وانمـا الوجود بأجمعه من أول الأمر حقيقة واحدة ، وهو الله ، وله مظاهر شتى تتكثر بالصفات والأسماء ، وجوهرها واحد ، فالجماد والنبات والحيوان والانسان ، وكل وجود هو الله بالذات ..

ولا نضيع الوقت في الرد على هذه الأقوال ، لأنها ليست من العلم في شيء ، وانما هي شطحات صوفية ، وأوهام سفسطائية ، كيف وهي تدعو إلى ترك العلم ، وإقفال المعاهد والجامعات والمختبرات ؟! .

(أهم مصادر هذا الباب تلبيس ابليس – لابن الجوزي ، والكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ، وأسس الفلسفة لتوفيق – الطويل) .

□

الفصل السابع عشر

الآلهيات

اثبات الخالق

استدل أهل الكلام والفلاسفة على اثبات الخالق ببراهين منها :

١ ـ قدمنا فيما سبق ان الموجود ينقسم إلى واجب الوجود ، وهو الذي لا يحتاج وجوده إلى علة ؛ وإلى ممكن ، وهو ما يحتاج وجوده إلى علة توجده . ونحن نرى موجوداً بالضرورة فإن كان واجباً فقد بلغنـا المطلوب ، وان كان ممكناً كله أدى ذلك إلى تسلسل العلل إلى ما لا نهاية أو الدور ، وكلاهما محال . بيان ذلك ان علة الممكن ان كانت من ذات نفسه لزم أن يكون الشيء الواحد متقدماً على نفسه باعتباره علة لها ، ومتأخراً عن نفسه باعتباره معلولاً ، وهذا هو الدور الباطل ؛ وإن كانت العلة خارجة عن الممكن فتلك العلة تحتاج إلى علة أيضاً ، وهكذا دواليك ، وهذا هو التسلسل الباطل . ونتيجته ان لا يكون هناك علة على الاطلاق ، وبالتالي ان لا يوجد شيء ابداً . اذن لا بد من الاعتراف بمبدأ أول وُجد بدون علة توجده ، وهو في نفس الوقت علة لغيره . وهذا الدليل

يتخذ من النظر إلى الوجود نفسه برهاناً على وجوب الواجب بذاته بصرف النظر عن العالم المشاهد .

٢ – سلك المتكلمون سبيلاً آخر . قالوا : العالم حادث ، كما قدمنا ، وكل حادث لا بد له من موجد ، فإن كان الموجد قديماً ثبت المطلوب لأن القديم هو واجب الوجود ؛ وان كان حادثاً تسلسل أو دار . ويرجع هذا الدليل في جوهره إلى الدليل السابق .

٣ – ان في الكون تدبيراً ونظاماً ، وهما يدلان على وجود المنظم والمدبر ، تماماً كما تدل الكتابة على الكاتب ، والكلام على المتكلم .

ومرة ثانية نقول : انــه لو لم يوجد واجب لذاته يكون العلة الأولى لجميع الموجودات لما وجد شيء ابداً ، إذ لو فرض ان كل موجود لا بد له من علة توجده ، وان العلة التي لا علة لها منتفية ، لا وجود لها بالمرة – تكون النتيجة المنطقية انه لا شيء موجود أبداً ، وان كل شيء منتفٍ لانتفاء علته ، مع اني أنا وأنت وغيرنا – أيها القارىء – لنا وجود بالضرورة والعيان ، فإذن العلة الأولى التي وُجدت بذاتها ، ومن غير موجد موجودة بالضرورة . وقد اعتمد هذا الدليل أهلُ المعقول والمنقول منذ عهد أرسطو حتى اليوم ، وما استطاع أحد أن يأتي ضده بشبهة معقولة ، أو كلمة مقبولة .

وقال قائل : ان الأشياء الجزئية تحتاج إلى سبب يوجدها ، أما الحدث الكلي ، أما الكون فإنه لا يحتاج إلى سبب ، لأنه سبب بذاته .

ونقول في جوابه :

أولاً : إن الكلي هو عين جزئياته وأفراده ، فاذا احتاج كل فرد إلى سببٍ ينتج أن الكلي يفتقر إلى سبب ، إذ لا وجود الكلي مستقلاً عن الأفراد .

مثلا – يتألف البيت من الحيطان والسقف ، ومعنى افتقار الحيطان والسقف إلى الباني أن البيت يفتقر اليه بالبديهة .

ثانياً : أن التفصيل بين الحدث الكلي والحدث الجزئي خطأ ظاهر ، لأن قانون السببية عقلي والقوانين العقلية لا تقبل التخصيص والاستثناء ، وانما تقبله القوانين الوضعية ، – مثلا – لنا أن نضع قانوناً ينص على أن كل من يخالف السير يعاقب بكذا إلا إذا كان غريباً عن الوطن ، وليس لنا أن نقول بأن المتساويين الثالث متساويان إلا إذا كانا من خشب[1] .

(١) تكلمنا مفصلا في هذا الموضوع في كتاب « الله والعقل » .

الفصل الثامن عشر

صفات الخالق

تنقسم صفات الخالق إلى ثبوتية ، وسلبية ، والسلبية هي التي تنفي عنه ما لا يليق به ، كالقدم والبقاء والوحدانية ، فان معنى القدم انه لا أول له ، ومعنى البقاء انه لا آخر له ، ومعنى الوحدانية انه لا ند له ؛ أما الصفات الثبوتية فهي تثبت ما يليق بذاته كالقدرة والعلم والكلام ، وما إلى ذاك . وفيما يلي نشير إلى صفاته تعالى التي ذكرها الفلاسفة وعلماء الكلام غير معتمدين الترتيب الذي جاء في كتبهم .

القدرة

معنى القادر هو الذي ان شاء فعل ، وان لم يشأ لم يفعل ، أي لا شيء من الفعل والترك ضروري للفاعل . وإلى هذا ذهب المتكلمون ، وأهل الأديان ، قالوا : ان الله أوجد الكون على نظامه الحالي بمشيئته ، ولو لم يشأ لم يكن . وقال الفلاسفة : ان ايجاد الكون من لوازم ذات الله بحيث يستحيل انفكاكه عنه بحال . وأما قول المتكلمين : « لو لم يشأ » فخطأ بزعم الفلاسفة ، لأنه لا بد أن يشاء ايجاد الكون ، ولا يمكن الا أن

يشاء ، أي مشيئة الفعل لازمة لذاته قهراً ، لأن الفعل فيض ، والفيض كال كالعلم ، وعدمه نقصان كالجهل ، والله منزّه عن النقصان .

ورد المتكلمون على الفلاسفة بأنـه يلزمهم على هذا سلب القدرة عن الله ، وأن يكون الله موجباً غير مختار يصدر منه الفعل قهراً عنه ، تماماً كما تصدر الحرارة عن النار ، ويلزمهم أيضاً أن يكون العالم قديماً بقدم الله ، لاستحالة تخلف الأثر عن المؤثر ، والمعلول عن علته . وأجـاب الفلاسفة بأنه ليس معنى القادر أن يتقدم على الفعل ، وأن يتأخر الفعل عنه ، بل معناه أن يصدر الفعل عنه بإرادة واختيار ، سواء أكان الفعل مقارناً لوجود الفاعل في الزمان ، أو متأخراً عنه . وما دام الكون صادراً عن مشيئة الله سبحانه فيكون الله ، والحال هـــذه ، قادراً غير عاجز .

القدرة على القبيح

قال الأشاعرة والإماميـة وأكثر المعتزلة : ان قدرة الله تعم جميع المقدورات حسنة كانت أو قبيحة ، لأن المقتضي للقدرة هي ذات الله ، والمصحح لايجاد الفعل هو إمكان وجوده ، ونسبة قدرته إلى فعل القبيح كنسبتها إلى فعل الحسن . إلا أن الاشاعرة قالوا بأن الله لا يقبح منه شيء ، فكل ما يفعله هو حسن . وقال الإمامية وأكثر المعتزلة ان لله داعياً إلى فعل الحسن ، وليس له صارف عنـه ، وله صارف عن فعل القبيح ، وليس له داع اليه . وهو قادر ، ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل ، ومع عدم الداعي لا يجب . وعليه يكون فعل القبيح بالنسبة اليه ممكناً بالذات ، لقدرته عليه ، ممتنعاً بالعرض لعدم الداعي اليه.

وقال النظّام من المعتزلة « المتوفى سنة ٢٢١ هـ » : ان الله لا يقدر على القبيح ، لأنه مع العلم بالقبح يكون الفعل سفهاً ، ومع الجهل يكون

نقصاً ، وكلاهما محال على الله . ويعرف الجواب مما سبق ، وهو ان دل هذا على شيء فإنما يدل على عدم صدور القبيح من الله ، ولا دلالة فيه على عدم قدرته عليه .

الحكمة والغرض

اختلفوا : هل يفعل الله لغرض وحكمة ، أو يفعل دون أي موجب للفعل ؟

قال الأشاعرة : يستحيل ان تكون افعال الله معلّلة بالأغراض والمقاصد .

واستدلوا – أولاً – بأن الله لا يجب عليه شيء ، ولا يقبح منه شيء ، اذن لا يجب أن يكون لفعله غرض ، كما انه لا يقبح منه الفعل بلا غرض – ثانياً – انه لو فعل لغرض ، من جلب مصلحة أو دفع مفسدة لكان محتاجاً إلى استكمال ذاته بتحصيل الغرض ، والله سبحانه يستحيل عليه الاحتياج .

وقال الإمامية والمعتزلة : ان كل فعل لا يقع لغرض فهو عبث ، والله منزه عن العبث واللغو . أما قول الأشاعرة بان الفعل لغرض يستدعي الاحتياج والنقصان فجوابه ان هذا يتم لو كان الغرض والنفع عائداً إلى الله ، أما إذا عاد إلى العبد ، ونظام الكائنات حسبما تقتضيه المصلحة – فلا شيء من ذلك ، وقد جاء في الآية ١٦ من سورة الأنبياء : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين » .

التشبيه والتجسيم

ان الله سبحانه ليس بجسم ، ولا بجوهر ، ولا عرض ، ولا في جهة ، أو زمان ، أو مكان ، ولا يتحد بغيره ولا يحل في شيء ، اذ لو كان جسماً لكان حادثاً ، ولافتقر إلى حيز . ولو كان في مكان أو زمان أو

جهة للزم قدم المكان والزمان والجهة ، مـــع انه لا قديم سواه .. هذا بالاضافة إلى انه يكون مفتقراً إلى الغير . ولو كان جوهراً لكان وجوده غير ماهيته مع ان وجوده عين الماهية كما تقدم . ولو كان عرضاً لكان قائماً بغيره ، ومحتاجاً إلى سواه . ولو اتحد بغيره لصار الاثنان واحداً . ولو حل في شيء لكان في حاجـــة إلى المحل الذي حل فيه ، وكل محتاج حادث وممكن .

وقال الظاهرية أتباع داود الظاهري « المتوفى ٢٧٠ هـ » وغيرهم من المجسّمة كالحنابلة والكرامية ، ويجمع هؤلاء اسم المشبّهـــة ، حيث شبهوا الخالق بالمخلوق ، والكل من الفرق الاسلامية ، قالوا : ان الله جسم ، ثم اختلفوا فيما بينهم في تركيبه وشكله ومكانه ، فمنهم من قال بأنه مركب من لحم ودم ، وانه على صورة شاب أمرد ، وقال آخرون : بل هو شيخ أشمط ، ومنهم من قال بأن طوله سبعة أشبار بشبر نفسه ، وانه يجلس على العرش ، ويئط العرش من تحته أطيطاً — أي يحنّ حنينا — ، وانـــه يفضُل على العرش من كل جهة أربعة أصابع ، وانه ينتقل من مكان إلى مكان . ومنهم قال بأنه يسكن في جهة الفوق ، لأنها أشرف ، وقال قائل منهم بأنه يركب حماراً ، وينزل إلى الأرض كل ليلة جمعة ينادي هل من تائب ؟ هل من مستغفر ؟ وقـــال داود الظاهري : أن الله بكى على طوفان نوح حتى رمدت عينـــاه ، وعادته الملائكة .. الى غير ذلك من الهذيان والافتراء على الله بغير علم .

وأغرب ما قرأت في هذا الباب ما نقله الدكتور محمد يوسف موسى في كتاب « القرآن والفلسفة » عن فخر الدين الرازي أنه قال : « إن بدء ظهور التشبيه في الاسلام كان من الروافض » .

والحقيقة أن فكرة التجسيم عند بعض الفئات الاسلاميـــة ترجع إلى

ظاهر القرآن والحديث قبل أن ترجع لأي شيء آخر ، فقد جـــاء في القرآن الكريم : « ويحمل عرشَ ربك فوقهم يومئذ ثمانية .. وجاء ربك والملك صفاً صفاً .. هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظل من الغمام .. يد الله فوق أيديهم .. ويبقى وجه ربك » إلى غير ذلك من الآيات . وجاء في صحيح البخاري ج ٤ ص ٢٤١ عن أبي هريرة أن رسول قال : « يتنزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيـــا حتى يبقى ثلث الليل الأخير ، فيقول : من يدعوني فأستجيبَ له ؟ من يسألني فأعطيَه ؟ من يستغفرني فأغفرَ له .

إذنْ إرجاع التجسيم إلى الشيعة تماماً كنسبة دم يوسف إلى الذئب . وصدق المعري حيث يقول : كذب النـــاس على الله ، ثم كذبوا على الملائكة ، ثم كذبوا على الأنبياء ، ثم كذب بعضهم على بعض .

ومنذ وجد الشيعة حتى اليوم لم يقل واحد منهم بالتجسيم ، وقـد ألف علماؤهم مئات الكتب في تنزيه الخالق عن التشبيه ، والظلم ، وارادة المعاصي ، وفعل القبيح ، والتكليف بما لا يطاق ، وما إلى ذلك ممـــا أجازه الأشاعرة . قال الآغا رضا الهمداني ، وهو الحجة الكبرى عند الشيعة الامامية في كتاب « مصباح الفقيه » – باب الطهارة صفحة ٥٥ طبعة ١٣٥٣ هـ . قال : حكم جماعة من علمائنا بكفر المجسِّمة ، وجاء عن الامام الرضا : من قال بالتجسيم والجبر فهو كافر .

ومهما يكن ، فان الامامية والمعتزلة والاشاعرة[1] ينكرون التجسيم أشد الانكار ، ويؤولون اليد في الآيات بالقدرة ، والعرش بالاستيــلاء ، والوجه بالذات ، ومجيء الله بمجيء أمره ، وما إلى ذلك من التأويلات التي يتقبلها الذوق ، ولا يأباها العقل[2] .

(١) الاشاعرة يقولون ان لله يداً ولا كالايادي . . انظر ابو زهرة – فصل الاشاعرة .

(٢) المصادر : المواقف للإيجي ، ودلائل الصدق – الشيخ المظفر ، والقرآن والفلسفة لمحمد يوسف موسى .

الرؤية

اختلفوا في إمكان رؤية الله تعالى ، فقال الأشاعرة : إن رؤية الله في الدنيا والآخرة جائزة عقلاً ، واستدلوا بأن الله موجود ، وكل موجود يمكن رؤيته ، وبقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة » .

وأنكر المعتزلة والإمامية هذا القول ، وجزموا بامتناع الرؤيـة في الدنيا والآخرة ، لأن عدم رؤيته تعالى نتيجة منطقية لعدم كونه جسماً ولا حالاً في جسم ولا في جهـة ولا مكان ولا حيز - كما يعترف بذلك الأشاعرة أنفسهم . ومن نفى عنه التجسيم ، وأثبت الرؤيـة فقد ناقض نفسه بنفسه ، وأنكر النتيجة بعد أن سلم بمقدماتها .

وقال سبحانه في محكم كتابـه : « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » وقال : « فقـد سألوا موسى أكبر من ذلك ، فقالوا : أرنا الله جهرة » .

أما قوله تعالى : « إلى ربها ناظرة » فالمراد به النظر بالعقل والبصيرة لا بالعين والبصر ؛ وأمـا قول الأشاعرة بأن الله موجود ، وكل موجود يرى فجوابه ان الكيفيات النفسية موجودة كالعلم والشجاعة واللذة والألم ومع ذلك لا ترى عياناً .

الوحدانية

حارب الاسلام والمسلمون كافةً عقيدة الشرك بكل سلاح ، بالبيان والسنان . وأكد القرآن والحديث ، والفلاسفة والمتكلمون مبدأ التوحيد بكل أسلوب . ونادوا جميعاً بالإيمان بإله واحد لا جنس له ولا نوع ولا فصل ، إله واحد من كل وجه في الواقع وفي الذهن ، وفي الخلق والقدرة وفي الذات ، لا ندّ له ، ولا ضد ولا شريك ، ولا معبود إلا هو ، ولا وجود تام إلا له ، واستدلوا على ذلك بأدلة :

١ – إن ذات الإله بنفسها تستدعي التفرد بالقوة والسلطان والإيجاد ، وإلا امتنع وصفها بالألوهية[١] .

٢ – لو وجد إلهان فإما أن يكون أحدهما كافياً في تدبير العالم ، واما أن لا يكون ، فإن كان كافياً كان وجود الآخر عبثاً ، وان لم يكفِ كان عاجزاً .. وكلاهما نقص ، والناقص لا يكون إلهاً .

٣ – لو افترضنا وجود إلهين لوجب أن يكون كل واحد منهما مركباً من أمرين : من الصفة التي تشاركا فيها ، ومن الصفة التي امتاز بها احدهما عن صاحبه ، وكل مركب مفتقر إلى جزئه ، والمفتقر ممكن وليس بواجب.

إلى غير ذلك من الأدلة التي بلغت أربعة عشر دليلاً[١] وقيل للامام جعفر الصادق : ما الدليل على ان الله واحد ؟ فقال : ما بالخلق من حاجة إلى أكثر .

سميع بصير

ان الله سميع بصير ، ولكن لا بآلة ولا جارحة ، ومعنى سمعه وبصره أنه محيط بما يصلح ان يُسمع ويبصر ، وعليه ترجع صفة العلم والبصر إلى علمه تعالى ، فهما تعبير ثانٍ عن انه لا تخفى عليه خافية .

حي ومريد

ان الله حي ، وليس معنى حياته ان فيه قوة تستطيع النمو والاعتدال كما هي الحال في الحيوان والنبات ، بل معناها انه لا يستحيل ان يكون

---

(١) استخرج الدكتور أحمد زكي في كتابه « الله في السماء » من تنسيق الكون وتنظيمه دليلاً على وجود الله، ومن جري التنسيق والتنظيم على أسلوب واحد في جميع انحاء الكون على ان الله واحد.

(١) راجع تفسير الرازي سورة الانبياء ، آية ٢٢ « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » .

قادراً عالماً ، وقد ثبت علمه وقدرته فيكون حياً بالضرورة . أما ارادته تعالى فليست من نوع الشوق والرغبة ، وانما هي الداعي لايجاد المعدوم ، وداعيه تعالى نفس علمه بالخير والنظام المقتضي للفعل وايجاد .

الدوام والبقاء

الله قديم أزلي لا أول كان قبله ، وباقٍ أبدي لا آخر يكون بعده ، ولولا انه باقٍ لجاز عليه العدم ، وبالتالي يكون ممكناً لا واجباً لذاته .



الفصل التاسع عشر

كلام الله

ان مسألة كلام الله سبحانه اتخذت مظهراً عنيفاً بين المسلمين، وسالت من أجلها الدماء في عصر العباسيين، ولأهميتها سمي علم الكلام باسمها.

وقد اتفق الجميع على انه تعالى متكلم، حيث يقولون: أمر الله بكذا، ونهى عن كذا، وأخبر بكذا، واتفقوا ايضاً — ما عدا قليلاً منهم — على أن هذه الكلمات الموجودة في التوراة والانجيل والقرآن، والتي تتألف من الحروف هي حادثة، لان التلفظ بها بدءاً ونهاية، وأولاً وآخراً، فلا تكون، والحال هذه، قديمة، وكذلك الاصوات التي ترددها الأفواه.

واختلفوا هل هناك أمر آخر وراء هذه الالفاظ يسمى كلاماً حقيقياً، أو ان الكلام الحقيقي هو هذا اللفظ، وكفى، قال الاشاعرة:

ان الكلام الموجود في الكتب السماوية ليس بكلام الله حقيقة، بل كلامه قديم قائم بذاته تعالى، تماماً كالعلم والقدرة والارادة، ولكنه غير العلم والارادة، وهذه الكلمات المسطورة التي نتلفظ بها نحن تعبر عن الكلام الحقيقي القائم بذات الله.

وشطح بعض الحنابلة ، وزاد في الغلو ، وقال بأن جلد المصحف والغلاف الذي يوضع فيه ، والحبر الذي كتب به ، كل ذلك صار قديماً بعد ان كان حادثاً !..

ومما استدل به الاشاعرة على قدم كلامه بأن اللفظ إذا لم يعبر عن صفة في النفس يكون لفظاً مجرداً أشبه بلفظ الببغاء ، وبأن كلام الله صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم ، فكلامه قديم .

وقال المعتزلة والإمامية : ان كل من يوجد كلاماً يدل على معنى فهو متكلم ، ولا دخل للمعنى القائم في النفس في وضع الالفاظ ودلالتها ، وعلى هذا يكون كلام الله هو نفس الكلمات الموجودة في التوراة والانجيل والقرآن وهي حادثة ، ولا يلزم من القول بحدوثها أن يكون الله محلا للحوادث ، لانه سبحانه يخلق الكلام في الشجرة واللوح المحفوظ ، وعلى لسان جبرايل ، كما يخلق سائر الكائنات ، وبكلمة ثانية : ان التكلم من صفات الله الاضافية ، كالخلق والرزق ، لا من الصفات الذاتية القديمة ، كالعلم والقدرة والحياة ، وبهذا يتبين الخطأ في قول الاشاعرة « إن كلام الله صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم » .

وبالتالي ، ينبغي أن ننبه إلى ان الخلاف بين الاشاعرة من جهة ، والمعتزلة والإمامية من جهة – يعود إلى ان الكلام بمعناه الحقيقي هل يطلق على ذات اللفظ الدال على معنى ، أو على المعنى القائم في النفس ، وان صفة الكلام بالنسبة اليه تعالى هل هي صفة اضافية حادثة ، كايجاد الكائنات ، كما يقول المعتزلة والامامية ، أو أنها صفة ذاتية قديمة كالعلم والقدرة ، كما يقول الاشاعرة .

وإذا رجعنا إلى عقولنا نجد أن كلام الله محدَث ، وليس بأزلي ، لأنه مركب من الحروف ، وكل مركب مسبوق بأجزائه التي يتألف منها ومفتقر اليها .. والمسبوق بغيره حادث ، والمفتقر إلى سواه ممكن ، فكلام

الله اذن حادث ، وبهذا نطق القرآن الكريم :

« وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون — سورة الأنبياء » .

ومهما يكن ، فان هذه المسألة ليست من أصول الدين ولا من فروعه ، انما هي نظرية فلسفية ، ومشكلة فكرية لا تمت إلى العقيدة بسبب ، حيث لم يرد عن الرسول الأعظم بان كلام الله قديم أو حادث ، ويكفي الاعتقاد بأن الله منزه عما يشين ، متصف بجميع صفات الكمال والجلال .

ومن الخير أن نشير بهذه المناسبة إلى أن الله سبحانه يتصل بأنبيائه ورسله بأحد طرق ثلاثة : (١) الوحي ، وهو أن يلقي المعنى في نفس النبي بغير واسطة (٢) أن يكلمه من وراء حجاب كأن يخلق الكلام في جسم من الجوامد ، كالشجرة (٣) أن يرسل اليه رسولا . وإلى هذه الطرق اشارت الآية ٥١ من سورة الشورى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً » .

وقال ابن رشد : قد يكون من كلام الله أيضاً أقوال العلماء العارفين لأنهم ورثة الأنبياء .



الفصل العشرون

علم الله

الله عالم

ان الله يعلم ذاته ، ويعلم الكون بما فيه من أحداث كلية وجزئية ، ولا يتقيد علمه بزمان ولا مكان ، كما ان علمه بالجزئيات كعلمه بالكليات لا يبدل شيئاً من تفرده ووحدانيته ، ولا ذاته وصفاته .

الدليل

استدل المتكلمون على علمه تعالى بأنه أوجد الموجودات على أصلح الوجوه وأنفعها ، ونظمها تنظيماً تاماً محكماً ، وأعطى كل شيء خلقه . ولا شيء أدل على العلم من الإحكام والإتقان ، فهو البرهان الملموس الذي لا يقبل التشكيك والتأويل .

واستدل الفلاسفة بأن كل شيء سوى الله ممكن ، وكل ممكن مستند إليه تعالى ، إما ابتداء وإما بالوسائط . فذاته إذن علة لكل شيء وهو يعلم ذاته بالضرورة والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول .

إشكال وحل

أما الإشكال فتقريره ان الله لا يمكن أن يعلم الجزئيات والحوادث الفردية ، ولا يمكن أن يجهلها أيضاً ، لان الجهل نقصان ، والله منزه عنه . والعلم بها يستدعي محذورين : المحذور الأول أنه لو علم بالجزئيات لصار الممكن واجباً ، لأن علمه لا ينفك بحال عن المعلوم ، فاذا علم بوجود شيء فلا بد أن يوجد ، والا انقلب علمه خطأ وجهلا ، والله منزه عنهما . المحذور الثاني ان الجزئيات تتغير وتتبدل ، حيث توجد بعد أن تكون معدومة ، وتعدم بعد وجودها ، فهي في تغير دائم . ولو علم الله بها للزم أن يتغير علمه ويتبدل تبعاً لتغير الجزئيات وتبدلها ، لأن العلم صورة مطابقة للمعلوم ، مع أن علم الله ثابت على وتيرة واحدة ، وليست له حال متجددة . وعليه يستحيل علمه بالجزئيات ابتداء .

وفراراً من هذين المحذورين قال الفلاسفة : إن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة ابتداء وبلا توسط ، وإنما يعلمها عن طريق أسبابها وعللها ، لأنه يعلم ذاته والعلم بذاته علم بكل شيء ، لأنها هي العلة الاولى والمرجع لجميع الأشياء ، إما ابتداءً وإما بتوسط العلل الثانوية . والعلم بالعلة — كما أسلفنا — يستلزم العلم بالمعلول . وبهذا جمع الفلاسفة بين تنزيه علم الخالق عن التغير والحدوث ، وبين نفي النقص والجهل عنه .

وقال المتكلمون : إن الله يعلم الجزئيات بذاتها وبأسبابها ، كما يعلم الكليات . ودفعوا محذور التغير في علم الله بأن معنى علمه بالجزئيات المتغيرة هو أن يضاف الجزئي إذا وجد إلى علمه ، فإذا انتفى انتفت معه الإضافة إلى العلم ، أما العلم نفسه فباقٍ كما هو . مثال ذلك أن زيداً إذا وُجد نسب وجوده إلى علم الله ، وإذا عدم انتفت النسبة إلى العلم ولم ينتف نفس العلم . تماماً كقدرتك على الحديث مع صاحبك : تتحقق إذا وجد الصاحب ، وينتفي الحديث إذا لم يوجد ، أما قدرتك على

الحديث فباقية على ما هي . أو قل : ان صفة العلم بالجزئيات ترجع إلى صفة الخلق والإيجاد ، أي ان الله خلقها وأوجدها . ويأتي في الفصل التالي ان الإيجاد صفة اضافية حادثة وزائدة عن ذات الله .

ودفعوا محذور انقلاب الممكن إلى واجب بأن علم الله تعلق بالممكن بما هو ممكن ، أي بما هو قابل للوجود في قبالة الممتنع الذي يستحيل وجوده . وهذا لا يستدعي خروجه عن طبيعة الامكان ، وإنما يستوجب وجوده في الخارج لوجود سببه ، وعليه يكون وجوبه لاحقاً لا سابقاً ، وهـــذا لا يتنافى مع الامكان الذاتي ، لأن كل موجود ممكن بالذات ، واجب بالعرض ، ولذا قيل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد .

وبالتالي فإن الله يعلم الكليات والجزئيات بذواتها وأسبابها ، ويعلم الجواهر القائمة بنفسها ، ويعلم الموجودات الخارجية والذهنية ويعلم الاعدام الممكنة والممتنعة : « عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين – سبأ ٣ » « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين – الانعام ٩ » . « ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب اليه من حبل الوريد – ١٦ ق » .



الفصل الحادي والعشرون

الصفات والذات(*)

بعد أن اتفقوا على ثبوت صفات الكمال لله سبحانه اختلفوا في أنها عين ذاته ، أو غيرها وزائدة عليها . وليتضح محل الخلاف فيما بينهم نمهد بما يلي :

إن صفات الخالق على نوعين : نوع لا ينفك عن الذات بحال لم يزل عنها ، ولا يمكن أن يزول بحيث يكون ثبوت الوصف عين ثبوت الذات ، وثبوت الذات عين ثبوت الوصف ، كالحياة والقدرة والعلم ، وما إلى ذلك من الصفات الثبوتية . ونوع ينفك ، وهي صفات الافعال التي تتجدد ، وتوجد بعد عدمها ، وهذه حادثة ومتأخرة عن الذات ، لأن اتصاف الله بأنه خالق انما يكون بعد وجود المخلوق . وكذا اتصافه بالرازق والمالك لا يصح إلا بعد وجود المرزوق والمملوك . وهذا النوع خارج عن محل الخلاف بين أهل المعقول ، ولا يمكن أن يكون محلاً لتعدد الاقوال ، لأن القول بأن الصفات الإضافية الحادثة هي عين الذات يستلزم القول بأن الله حادث . كما أن القول بأنها غير الذات ، ولكن الذات محل

(*) قال الامام : لم يطلع العقول على تحديد صفته ، ولم يحجبها عن واجب معرفته

لما يستلزم ، أن يكون الله محلاً للحوادث ، ولم يدّع ذلك أحد . لذا اتفق الجميع على أن الصفات الاضافية هي غير الذات وزائدة عليها . وكذلك يخرج عن محل النزاع الصفات المجازية : مثل مريد وكاره ، وغضبان ومبغض ، ومحب وراضٍ ، وسميع وبصير ومدرك ، لأن معنى مريد أنه يعلم بالمصلحة — كما تقدم — ومعنى كاره أنه يعلم بالمفسدة ، ومعنى غضبان ومبغض أنه يعاقب ، ومعنى محب وراضٍ انه يثيب ، ومعنى مدرك وسميع وبصير انه عالم ، كما أسلفنا .

وهذه الصفات المجازية منها مـــا يرجع في حقيقته إلى النوع الأول كالسميع والبصير[1] ومنها ما يرجع إلى النوع الثاني ، كالرازق والخالق والمثيب .

اذا تمهد هذا ، تبين معنا أن محل الخلاف ينحصر في النـوع الاول ، وهي الصفات الذاتية ، كالعلم والقدرة والحياة ، أما النوع الثاني ، وهي الصفات الإضافية فمحل وفاق على أنها غير الذات وزائدة عليها .

قال الامامية و أكثر المعتزلة : ان صفاته عين ذاته ، فالله قادر بالذات لا بقدرة زائدة ، وعالم بالذات لا بعلم زائد ، وحيّ بالذات لا بغيرها ، وعلى هــذا قياس سائر الصفات الذاتية . واستدلوا بان القديم واحد لا غير ، وانه ليس في الازل الا الله ، وكل مــا عداه ممكن ، وكل ممكن حادث . ولو افترض ان صفات الله غير ذاته فإما أن تكون قديمة ، واما حادثة . وعلى الأول يلزم تعدد القديم ، وعلى الثاني يلزم أن يكون الله قد وجد في الازل بدون علم ولا حياة ولا قدرة ، ولا شيء ابداً ، لأن المفروض ان هذه الصفات قد حدثت بعده ، وكلاهما محال . فتعين ان

(١) قال شارح المواقف : ان الصفات التي وقع فيها الخلاف سبـــع : الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام. وهذا يتم إذا لم ترجع صفة السمع والبصر الى العلم ، وهو خلاف الصواب والتحقيق .

صفاته عين ذاته، ونفس حقيقته، ولا شيء زائد عليها وقائم بها.

وقال الاشاعرة: ان صفاته قديمة زائدة على ذاته، وانه عالم بعلم، وقادر بقدرة. واستدلوا بقياس الغائب، وهو الله، على الشاهد، وهو الإنسان، قالوا: لقد رأينا ان العالِم هو الذي يقوم به العلم، فكذا تكون الحال بالنسبة اليه تعالى.

وأجيبوا:

١ – ان قياس شيء على شيء انما يصح مع وجود علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه، والله ليس كمثله شيء، فقياس الانسان عليه قياس مع الفارق.

٢ – يلزم ان يكون الله مفتقراً إلى شيء هو العلم، ولولاه لم يكن عالماً، وان يكون مفتقراً إلى القدرة، ولولاها لم يكن قادراً، وعلى هذا القياس.. مع ان الله غني لا يحتاج إلى شيء، ويحتاج اليه كل شيء. هذا إلى انه يكون مركباً من اجزاء، وكل مركب ممكن.

٣ – يلزم ما قدمنا من تعدد القديم، ومن أجل ذلك قال فخر الدين الرازي:

ان النصارى اثبتوا ثلاثة قدماء وأصحابنا اثبتوا تسعة.

وخير ما قرأته في هذا الباب هو قول ابن رشد في كتاب «مناهج الأدلة في عقائد الملة» ألخصه فيما يلي:

قال: من البدع التي حدثت البحثُ عن صفات الله، وانها عين ذاته أو زائدة عليها. ان الله لم يكلفنا من أمر صفاته الا الاعتراف بوجودها دون تفصيل، وليس في قوة صناعة الكلام أن تكون حكمة جدلية لا برهانية، وليس في قوة الجدل الوقوف على الحق.

وبالتالي، فإن العقول مهما سمت فهي أعجزُ من ان تحيط بحقيقة الله،

وعظمته ، وكيفية اتصافه بصفاته ، وإن اقصى ما تستطيع إدراكه هو ان الله موجود وانه ليس كمثله شيء ، وخالق كل شيء ، واليه المرجع والمصير ، وهو أقرب الينا من حبل الوريد ، وان ما من صفة من صفات الجلال والكمال يمكن أن يتصف بها الا هي ثابتة له بالفعل . وإذ كنا نجهل حقيقة أنفسنا ومـا فينا من خواص ، بل نجهل النملة والذبابة فكيف نعرف حقيقة الخالق عز وجل ؟! لذا قيل : لا يعرف الله الا الله « لا تدركه الابصار ، وهو يدرك الابصار ، وهو اللطيف الخبير — الانعام ١٠٣ »

□

الفصل الثاني والعشرون

حرية الانسان

ان مسألة حرية الانسان في أفعاله ليست من نوع الجدل المنطقي الذي لا يمت إلى الواقع بسبب ، بل هي متصلة بحياة الانسان ومآله ومصيره ، ومن اجل هذا شغلت عقول الناس جميعاً منذ أقدم العصور الفلاسفة وغير الفلاسفة . وقد تشعبت فيها الاقوال وتعددت ، ولكنها تُركت وأهملت [1] ما عدا قول الإمامية والمعتزلة ، وقول الأشاعرة .

مذهب المعتزلة والامامية

قال المعتزلة والامامية : ان افعال العبد نوعان : نوع تتعلق به ارادة واختيار ، كالذهاب والاياب ، والكتابة والقراءة . ونوع لا ارادة للعبد فيه ولا اختيار ، كالتنفس والنمو والحركة الدموية . والإنسان مخير غير مسير في النوع الأول ، ومسير غير مخير في النوع الثاني .

---

(١) منها قول معبد الجهني « ت ١١٧ هـ » ان الانسان هو الذي يقدر افعاله ويوجدها ، ولا دخل لله فيها من قريب أو بعيد ، واتباع هذا المذهب يسمون القدرية . ومنها قول جهم بن صفوان « ١١٨ هـ » ان الله خلق فعل العبد كما خلق جسمه وشكله ، وليس للعبد تأثير ابداً ، واتباع هذا المذهب يسمون الجبرية . ومنها ان الله والعبد قد اشتركا معاً في إيجاد الأفعال .

أدلة القائلين بالحرية

استدل الإمامية والمعتزلة بأدلة منها :

١ — كل إنسان يشعر من نفسه أنه يؤدي أعماله اليومية باختياره ، كالذهاب إلى المكتب أو الحقل أو المصنع أو السوق ، وما إلى ذلك من الافعال التي ان شاء فعلها ، وان شاء تركها .

٢ — لو كنا مكرهين على كل فعل لم يبق فرق بين من أحسن وأساء مع أن الطفل يميز بين من يعطيه الحلوى ومن يؤلمه ، وينفر من هذا ، ويقرب من ذاك . ولو كانت الافعال كلها من الله لكانت على نسق واحد لا اساءة فيها ولا احسان ، ولا خير ولا شر .

٣ — لو كانت الافعال صادرة من الله لقبح منه التكليف ، ولانسد باب الأمر والنهي ، والثواب والعقاب .

٤ — لو لم نكن فاعلين لكان الله ظالماً للعباد ، يخلق فيهم المعاصي ثم يعاقبهم عليها !

مذهب الأشاعرة

قال الاشاعرة : ان الله هو الموجد لافعال العبد بأجمعها الاختيارية والاضطرارية ، وليس لقدرة الإنسان أي تأثير أو دخل في وجودها سوى انه محل لها ، ومع ذلك فهو مكتسب لافعاله ، ومن أجل هذا الكسب يستحق الثواب والعقاب . وهذا ينسجم تماماً مع إنكارهم الاسباب والمسببات الحقيقية وادعائهم بأن الله يوجد الشيء ابتداء وبلا واسطة عند وجود علته .. حتى امتلاء البطن بعد الاكل فانه من الله لا من الطعام ، وحتى المعرفة فإنها ليست نتيجة الدرس والتجربة ، بل من الله وحده .

معنى الكسب

ومعنى الكسب عند الاشاعرة أن للإنسان قدرةً على الفعل من دون شك ، إذ نرى بالوجدان والعيان فرقاً بين المتكلم والاخرس ، ولكن توجد إلى جانب قدرة الانسان هذه قدرة الله سبحانه ، لانه قادر على كل مقدور . وبما أنه لا يجتمع قادران على مقدور واحد فلا بد أن يستند الفعل إلى احدى القدرتين : إما إلى قدرة الله وحدها ، وإما قدرة العبد وحدها . ولما كانت قدرة الله أقدم وأعم وأقوى أسند اليها الفعل . واسناد الفعل إلى قدرة الله لا يستلزم انتفاء قدرة العبد عليه ، بل هي موجودة ومقارنة لقدرته تعالى . وهذا الاقتران بالذات يقال له الكسب ، وبه يصح التكليف والثواب والعقاب ، والمدح والذم ، وبه ينزه الله عن الظلم ، لأن قدرة العبد على الفعل متحققة في نفس الامر والواقع . وأجيبوا بأن وجود قدرة العبد كعدمها ، ما دامت غير صالحة للتأثير ، ومغلوبة بقدرة الله . لذا قال ابن رشد : لا فرق بين القول بالكسب وقول الجبرية إلا باللفظ ، والاختلاف باللفظ لا يوجب اختلاف المعنى .

أدلة القائلين بسلب الحرية

واستدل الأشاعرة بأدلة منها :

١ — ان فعل العبد مقدور لله ، لأن قدرته تشمل كل شيء ، وكل مقدور لله فهو خالقه ، ينتج ان الله خلق فعل العبد . وأجيبوا بأن قدرة الله على الفعل شيء وخلقه له شيء آخر ، فليس كل ما يقدر عليه الله لا بد أن يفعله ، فهو قادر على أن يهلك الأشاعرة قبل أن ينطقوا بهذا الدليل ولكنه لم يفعل .. إذن مجرد الاقتدار والإمكان لا يستلزم وجود الفعل .

٢ ــ لو كان العبد فاعلاً مختاراً لكان شريكاً مع الله ، وهو محال. وأجيبوا بأن الفعل لم يسند إلى قدرة الله وقدرة العبد معاً ، كي تكون هناك شراكة ، بل استند إلى قدرة العبد فقط . وكون قدرة العبد من الله لا يستلزم أن يكون الله شريكاً العبد .. فالذي يبيعك سكيناً تصلح المطبخ والقتل ، ثم استعملتها أنت في القتل لا يعد شريكاً لك في الجريمـــة .

٣ ــ ان الله يعلم وقوع الفعل من العبد ، وعلمه لا ينفك عن المعلوم وإلا لزم انقلاب علمه جهلاً . وهو محال . واجيبوا بأن الله يعلم ان العبد سيختار هذا الفعل بإرادته ومشيئته ، تمامـاً كما تعلم أنت بأن الشمس ستشرق في الصباح ، وكما يعلم الاستاذ بأن لهذا التلميذ النجيب مستقبلاً زاهراً ، فالعلم هنا حكاية عما سيقع في الغد ، وليس مؤثراً في الفعل .

الحقيقة

وإذا رجعنا إلى أنفسنا ، وصرفنا النظر عن الأقوال وأدلتها والردود عليها فإنا نجد أن الاختيار ضرورة انسانية ، وحقيقة بديهية ، فنحن نختار الطعام الذي نريد ، والثوب الذي نشاء ، والعلم الذي ندرس ، وان لنا في تصرفاتنا هذه وما إليها الحرية التامة ، والإرادة الكاملة .. وبهـــذه الحرية والإرادة نكون مسؤولين أمام الله والنـاس ، ونستحق الثواب والعقاب ، والمدح والذم . وبها يكون الانسان انسـاناً ، له قيمته وشخصيته . وأي شيء يبقى للانسان لو سلبناه الحرية والاختيار ؟! وأي فرق بينه وبين الآلة الصماء ؟! وفي أي عمل نجد الخـير والشر ما دامت الاعمال كلها ضرورية قهرية ؟!

وإذا أردنا أن نفلسف هذه البديهة نقول :

ان الله أقدر الخلقَ على أعمالهم ، ومكنهم من أفعالهم ، ثم أمرهم

بالخير ، ونهاهم عن الشر ، ووعدهم بالثواب على الأول ، وتوعدهم بالعقاب على الثاني . فاذا فعل العبد الخير نُسب إلى الله حيث أقدره عليه وأمره به ، وينسب أيضاً إلى العبد حيث اختاره على الشر . أما إذا فعل الشر فانه ينسب إلى العبد فقط ، لأنه وإن فعله بقدرة من الله إلا أن الله نهاه عنه ولم يرض بصدوره منه . وعلى هذا يكون الخير الذي يفعله العبد من الله والعبد معاً ، أي ينسب اليهما ، أما الشر فلا ينسب إلا الى العبد فقط .

ورب قائل يقول : لمــاذا أقدر الانسانَ على الشر مع أنه لم يرض به ؟..

والجواب ان الله أقدره على الشر حذراً من الإلجاء ، لان المعصية إذا لم تكن مقدورة للعبد ، وكان مجبراً على تركها لم يستحق ثواباً ولا مدحاً « ليبلوكم أيكم أحسن عملا » .

وبما قدمنا تبين ممنا انه لا جبر بالمعنى الذي تقول به الجبرية ، ولا تفويض بالمعنى الذي تقول به القدريــة ، وانما أمر بين أمرين[1] . وبهذا وحده يسلم لله سلطانه وعظمته ، وللانسان اختياره وحريته . ولا ينكر هذه البديهة عاقل إلا لجهـل ، أو لهدف غير نبيل ، وليس ببعيد أن تكون السياسة هي السبب لترويج القول بسلب الحريــة عن الإنسان ، لترفع المسؤولية عن حكام الجور ، وتلقيها على الله وحده . تعالى الله عما يقول الجاهلون والظالمون علواً كبيراً .

---

(١) من اراد التوسع في هذا الموضوع فليرجـع الى كتاب « انقاذ البشر من الجبر والقدر » للسيد المرتضى .

الفصل الثالث والعشرون

الحسن والقبح

ان مسألة الحسن والقبح لا تقل أهمية عن المسألة السابقة ، وهي حرية الانسان ، لانها ترتبط ارتباطاً قوياً بنظرية الخير والشر ، وتحديد مقاييسها . ويدل على هذا الارتباط أن من الفلاسفة من قال ان مقياس الخير خارج عن طبيعة العقل ، تماماً كما تقول الاشاعرة في الحسن والقبح ، وذهب آخرون إلى ان المنفعة واللذة هي مقياس الخير ، فأشبهوا بهذا المعتزلة والامامية .

وعلى أي الأحوال فإن صفة الحسن والقبح تطلق على انواع ثلاثة :

١ – صفة الكمال والنقص ، فالعلم حسن لأنه كمال ، والجهل قبيح لأنه نقص .

٢ – ملاءمة الغرض ومنافرته ، فالصحة حسنة لأنها تتفق مع ما نريد ، والمرض قبيح لأنه يتنافى مع هدفنا .

٣ – ان يناط قبح الفعل باستحقاق فاعله العقاب والذم ، ويناط حسنه بعدم استحقاقه عقاباً وذماً . والاولان محل وفاق على ان الحكم فيها

بالحسن والقبح عقلي ، لا يحتاج الى الشرع ووقع النزاع بالمعنى الاخير ، وهو ان افعال الناس التي تقوم بها في كل يوم هل يحكم العقل بأن منها حسن ، ومنها قبيح ، أو انه لا شيء من الافعال يتصف بحسن أو قبح في نظر العقل ، وأن الحكم بحسن شيء يتوقف على أمر الشرع به ، والحكم بقبحه يحتاج إلى نهيه عنه ؟..

قـال الاشاعرة : ان الفعل في نفسه ، وبصرف النظر عن الشرع لا لا يقتضي حسناً ولا قبحاً ، لا خيراً ولا شراً ، لا حقاً ولا باطلاً ، ولا مسؤولية على فاعله لا مدح ولا ذم ولا شيء أبداً – عدا ما استثني من الصورتين – مهما كان نوعه ، وانمـــا الحسن ما أسقط الشرع العقاب عن فاعله ، والقبيح ما علق العقاب بفعله . وبالتالي فكل ما امر به الشرع فهو حسن ، وكل ما نهى عنه فهو قبيح ، ولا دخل للعقل في شيء من ذلك . ولو أمر الشرع بما نهى عنه لصار حسناً بعد أن كان قبيحاً ، أو نهى عما أمر به لصار قبيحاً بعد أن كان حسناً . واستدلوا بأن الافعال كلها من نوع واحد ليس شيء منها في نفسه يقتضي مدح فاعله وثوابه ، ولا ذمه وعقابه ، وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشرع ونهيه[1] .

وقال المعتزلة والامامية : ان الأفعال منها مـا هو حسن بحكم العقل لا باعتبار حكم الشرع ، كالصدق النافع وما إليه ، ومنها مـا هو قبيح كذلك ، كالكذب الضار ، ومنها مـا لا يستقل العقل بالحكم عليه سلباً أو إيجاباً ، فنحتاج حينئذ الى الشرع ، كوجوب الوفـاء بعقد البيع ، وأكل لحم الميتة . وما كان من النوع الأول يعبرون عنه بالحسن أو القبح

---

(١) ومن الطريف ما استدل بـه بعض الاشاعرة من انه لو حكم العقل بالحسن والقبح لزم ان يكون الشيء الواحد حسناً وقبيحاً في آن واحد ، وهو محال ، بيان ذلك لو قـال قائل : سأكذب غداً وافترض ان الصدق حسن ، والكذب قبيح عقلاً ، فاما ان يفي بما قال ، واما أن لا يـفي ، فان وفى يفعل حسناً لصدقه فيما قاله بالامس ، ويفعل قبيحاً من أجل الكذب ، وان لم يف فكذلك يفعل حسناً لترك الكذب ، ويفعل قبيحاً لعدم الوفـاء ، وعلى أي الاحوال يلزم ان يكون الشيء الواحد حسناً وقبيحاً في آن واحد ، وهو محال . اذن لا حسن ولا قبح !

العقلي ، والنوع الثاني ينعتونه بالشرعي . وقد حددوا الحسن العقلي بأن فاعله لا يستحق الذم ، والقبح العقلي هو الذي يستحق فاعله الذم . أما الحسن الشرعي فهو الذي لا يستحق فاعله العقاب ، والقبح الشرعي هو الذي يستحق فاعله العقاب .. وعليه يندرج تحت الحسن : الواجب والمندوب والمباح والمكروه ، إذ لا عقاب على شيء منها ولا ذم[1] . أما القبيح فينحصر بالحرام فقط .

واستدل القائلون بالحسن والقبح بأدلة منها :

١ - البديهة ، فإن كل انسان يشعر بفطرته ان الظلم قبيح ، والعدل حسن ، وقد رأينا أناساً ينكرون الأديان والشرائع ، ومع ذلك يحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل . وقال العلامة الحلي في كتاب « نهج الحق » لو افترض ان إنساناً لم يسمع بالشرائع ، ولا يعرف شيئاً عن الاحكام ، ثم خير بين أن يصدق ، ويأخذ ديناراً ، وبين أن يكذب ويأخذ ديناراً أيضاً ، ولا ضرر عليه فيهما لاختار الصدق ، وقبح الكذب لما فرق بينهما .

٢ - لو لم يستقل العقل بالحسن والقبح لجاز أن يظهر الله المعجزة على يد الكاذب المدعي النبوة ، وعليه لم يبق فرق بين النبي الصادق ، والمتنبي الكاذب .

٣ - لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى أن يأمر بالكفر ، وتكذيب الانبياء ، وتعظيم الاصنام ، والمواظبة على الزنا ، والنهي عن العبادة والصدق ، لانها غير قبيحة في أنفسها . فإن أمر الله بها صارت حسنة ، إذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة ، فإن شكر

---

(٢) الفرق بين الذم والعقاب ان الذم هو اللوم والتأنيب من الناس ، والعقاب هو عذاب الله يوم الحساب .

المنعم وردّ الوديعة والصدق ليست حسنة في أنفسها ، ولو نهى الله عنها عنها كانت قبيحة[1] .

ومن خير ما قرأته في هذا الباب ما جاء في رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ، أقتطف منه الكلمات التالية :

هل يمكن لعاقل أن لا يقول في الافعال الاختيارية ، كما قال في الموجودات الكونية من أن فيها حسناً وقبيحاً ، فمن الافعال الاختيارية ما هو حسن في نفسه تجد النفس منه ما تجد من جمال الخلق ، كالحركات العسكرية ، ومنها ما هو قبيح في نفسه ، كتخبط ضعفاء النفوس عند الجزع ، وولولة النائحات . ومنها ما هو حسن لا في نفسه ، بل لما يجلب من لذة ، أو يدفع من ألم ، كالأكل على الجوع ، والشرب على العطش ، ومنها ما هو قبيح لما يحدثه من ألم ، كالضرب والجرح . وقلما يختلف تمييز الإنسان للحسن والقبح من الافعال عن تمييز الحيوانات ، لأنها من الأوليات البديهية ، وهذا التفريق هو منبت التمييز بين الخير والشر ، والفضيلة والرذيلة .

---

(1) دلائل الصدق ج ١ ص ٢١٩ .

الفصل الرابع والعشرون

النبوة

أولاً وقبل كل شيء ينبغي التنبيه على أن مبدأ التسليم بوجود الخالق فرض ضروري للكلام عن النبوة لأن وجود الرسول(*) فرع عن وجود المرسِل.

في القديم كان يظهر على تعاقب الأجيـــال والقرون فرد من الناس يعيش كما يعيشون ، يأكل الطعام ، ويمشي في الأسواق ، يخاطب أهل المعمورة في المشرق والمغرب ، ويقول : أنا ومن اتبعني على حق ، وكل من خالفني على باطل كائناً من كان ، أنا وحدي لا غير في عصركم ينزل عليّ الوحي من الله ، ويخبركم بالحق والواقع دون خطأ ولا كذب ، ولا سهو فيما أقوله عن الله ، وأنا ومن صدقني في الجنة والنعيم الخالد ، وكل من عادانا في النار والعذاب الدائم ، ثم لا يكتفي بهذا ، بل يعلن القدح والطعن في دينهم وأعظم مقدساتهم ، وفي كبارهم وعظمائهم من الأجداد والآباء ، الأموات منهم والأحياء .

(*) الفرق بين الرسول والنبي أن الاول يؤمر تبليغ الرسالة، والثاني ينزل عليه الوحي اعم من ان يؤمر بالتبليغ اولا .

لقائل أن يقول : ان النبوة هي تبليغ أحكام ، وعليه تكون من التشريع لا من الفلسفة . الجواب انها من الفلسفة لان الوحي احد طرق المعرفة .

وغريبة الغرائب أن الذي جابه العالم بهذا القول ، وادّعى هـــذه الدعوى كان فقيراً بائساً لا يملك مالاً ولا عقاراً ولا سلاحاً ولا جاهاً ، وليس له أنصار ، ولا هو فيلسوف أو متعلم أو منجّم — بل فرد عادي وكادح من الكادحين . فمن الطبيعي إذن ، أن يقول له النــاس في بدء الأمر : أنت مجنون أو ساحر مشعوذ ، تمامـــاً كما أقول أنا وأنت لمن يدعي مثل هذه الدعوى اليوم ، وطبيعي أيضاً أن يكون صاحب الدعوى مضطهَداً من قومه يلاقي أنواع الآلام والتنكيل .

ولكن حبل الكذب قصير ، وإن طال كما يقولون ، والمرائي لا بد أن ينكشف عاجلاً أو آجلاً ، وإذا استطاع التمويه على الناس ، وتلبيس الحق بالباطل فإلى أمد ، والزمان كفيل بإظهار الحقيقة . وقــد أثبت الزمان حقيقة الأنبياء ، وانها أعظم كسب للانسانية ، بل أثبت أن الانسان لولاهم لكان أشبه بحيوان الغاب . وما على طالب المعرفــة بهذه الحقيقة إلا أن يقرأ التاريخ ، فسيجد الشواهد والأرقام على ان الأنبياء ارتفعوا بالانسانية إلى أسمى مراتبها العقلية والخلقية ، وليس وراء الارقام إلا التسليم بصدقهم ونبوّتهم ، والا الإيمان بكل مــا قالوه وأخبروا به من عند الله .

أجل ، لم يبق علينا وعلى العلماء والفلاسفة إلا الإذعان فقط ، ولا مجال للأقوال والجدال ، ولا للمنطق والأقيسة مع الواقع الملموس المحسوس . وهل يطلّب ممن بنى ناطحات السحاب ، وشيّد المدن والعواصم على أحسن ما يمكن ؛ هل يطلب من هذا شهادة من جامعة ، وورقة من مهندس تثبت معرفته بفن البناء ؟! وهذي هي الحال بالضبط مع محمد وعيسى . فإذا طلبنا الدليل على نبوتهما بعدما أتيا بما أتيا به فقد أشبهنا من يطلب ورقة من الباني العظيم تنص على علمه ومعرفته بعد أن انتهى من إقامة الصروح . وبالتالي ، فإن نسبة أقوال الفلاسفة في النبوة إلى هذه الحقيقة

تماماً كنسبة الورقة إلى الصروح التي أقامها الباني .

هذا ما نشعر ونؤمن به .. ولكن طلاب الفلسفة يهتمون بمعرفة أقوال الفلاسفة وطريقة استدلالهم أكثر من كل شيء ، ومعهم كل الحق ، لأن علامات الامتحان تعطى لمن حفظ الأقوال ، ولو بدون هضم ووعي . لذلك نلخّص ما قاله الفلاسفة المسلمون في المسائل التالية :

فكرة البعثة

هل يجيز العقل أن يرسل الله إلى الناس رسولاً منهم يتكلم بلسانه ، ويبلغهم كلمته بحيث يكون واسطة التبليغ بينه وبين عباده ؟ قال أهل الأديان جميعاً ، ومنهم المتكلمون والفلاسفة المسلمون : إن بعثة الأنبياء جائزة عقلاً ، بل هي حسنة في نفسها ، لأنها تهدي الناس إلى الحق وطريقه القويم ، وتعاضد العقلَ وأحكامه ، وترشد إلى الحسن والقبيح اللذين لا يستقل العقل بمعرفتها ، وما إلى ذلك مما يحصل به اللطف المكلّف . والمراد باللطف كل ما يقرب العبد إلى الخير والطاعة ، ويبعده عن الشر والمعصية .

وبعد أن اتفقوا على ان البعثة جائزة اختلفوا هل يحكم العقل بوجوبها على الله ؟

قال الأشاعرة : لا يجب على الله شيء ، ولا يقبح منه شيء ، فيجوز أن يترك الناسَ سدى بلا هادٍ ودليل ، كما يجوز أن يعذبهم بلا بيان وعصيان ! ..

وقال الفلاسفة والمعتزلة والمتكلمون : ان البعثة واجبة ، لأن النظام الأكمل والمصلحة الشاملة الكاملة التي تستدعيها العناية الإلهية — لا تتم إلا بوجود النبي المبلغ لقوانين العدل ، فيكون وجوده واجباً ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . ولأن « التكاليف السمعية ألطاف في التكاليف

العقلية ، واللطف واجب فالتكليف السمعي واجب » . ومعنى هذا ان أوامر النبي ونواهيه المعبر عنهـا بالتكاليف السمعية والشرعية هي تأكيد لأوامر العقل ونواهيه ، ومن أقوى البواعث على امتثالها والعمل بهـا ، وعليه تكون التكاليف الشرعية سبباً لقرب العبد من أحكام العقل ،وكل ما كان كذلك فهو واجب ، فتكون البعثة واجبة .

شبهة البراهمة

قال البراهمة : لا تجب البعثة ، بل لا داعي اليها ، لأن النبي إن أتى بما يوافق العقل لم يكن اليه حاجة ، وإن جاء بما يخالف وجب رده ، وأجيبوا بأننا لا نشك بأن العقل يدرك حسن بعض الأفعال ، كالصدق النافع والأمانة ، وقبح بعضها ، كالكذب الضار والخيانة .. ولكن ، هناك أمور كثيرة لا يدركها العقل ، كشكل العبادات ، والوفـــاء بالعقود والموجبات ، وتقسيم الميراث ، وحقوق الزوجين والوالد والولد ، وما إلى ذلك مما لا يبلغه الإحصاء . والأحكام الشرعية إن كانت من النوع الأول تكون مؤكّدة لحكم العقل ، ولطفاً يقرّب العبد من الطاعة ، وان كانت من النوع الثاني تكون مؤسسة لا يمكن الاستغناء عنها بحال .

علامة الرسول

ما هي العلامة التي تدل على الرسول ؟ أو ما هي الحجة التي يجب أن يقيمها الرسول على أنه موفد من الله ، ويلزم الناس بها بحيث يعدّ من خالفها مكابراً ومعانداً ؟.

قال المتكلمون : تعرف رسالة الرسول بأمور ثلاثة :

١ ـ أن لا يقرر مـا يخالف العقل والواقع ، كتعدد الآلهة ، وان الأرض ليست كرويـة ، وأن تتفق تعاليمه مع الفطرة ، وتتنافى مع الطبيعة البشرية ، كتحريم الزواج وذم العلم ، وما إلى ذلك .

٢ ـ أن تكون دعوته طاعة لله ، وخيراً للانسانية .

٣ ـ أن يظهر على يده معجزة تثبت صدق دعواه . وقالوا في تعريف المعجزة : إنها ثبوت ما ليس بمعتاد ، كانقلاب العصا حية ، أو نفي ما هو معتاد ، كمنع القوي عن رفع أخف الأشياء ، كالريشة . وفرّقوا بين المعجزة التي تظهر على يد الأنبياء ، والكرامة التي تظهر على يد الأولياء ، بأن الأولى يشترط فيها التحدي كأن يقول النبي لمن بعث اليهم : ان لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل فعلي هذا ، أما الثانية ، وهي الكرامة فلا يشترط فيها التحدي ، كقصة السيدة مريم وحملها بالسيد المسيح بلا دنس .

ومن أعظم المعجزات على الاطلاق الدالة على رسالة محمد القرآن الكريم . وسر اعجازه هو في أسلوبه وإخباره بالمغيبات ، وفي علومه ونظامه . ومن معجزات محمد مجيئه بشريعة جمعت ، واستوعبت كل ما فيه الخير والصلاح للانسانية مع أنه غير متعلم ، ومن أمة أمية . وقد أطلنا في ايراد الشواهد والارقام على الحقيقة في كتاب « النبوة والعقل ».

ولم يرتض ابن رشد الطريق الذي سلكه المتكلمون لاثبات رسالة الرسول ، وبعد أن رد عليهم في كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » سلك سبيلاً آخر ، نلخصه مع الرد فيما يلي :

ان الحكم بأن كل من يظهر على يديه المعجزة فهو نبي لا يبتني على دليل ، لأن هذا الحكم لا يخلو أن يدرك بالشرع أو بالعقل ، وكلاهما محال ، لأن الشرع لم يثبت بعد ، فالاستناد اليه لإثبات النبوة تصحيح الشيء بنفسه ، وإثبات للدعوى بالدعوى ذاتها . ولا سبيل إلى الإستشهاد بالعقل ، لانه لا يحكم حكماً كلياً بأن كل من ظهر على يديه المعجز فهو رسول إلا بعد أن يشاهد المعجزات تظهر على أيدي الرسل دون غيرهم ، وحينئذ تكون المعجزة علامة قاطعة على تميز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول . والمفروض ان العقل لم يشاهد شيئاً بعد ، لأن

الكلام ما زال في أصل الفكرة ، وليس حكمه بالمعجز كحكمه بأن الكل أكبر من الجزء ، لا يفتقر إلى المشاهدة والتجربة . أجل ، ان العقل يحكم بإمكان ظهور المعجز على يد الرسول دون غيره ، أمـــا ان هذا موجود ومتحقق بالفعل فيحتاج إلى دليل . والمتكلمون ذهب عليهم هذا المعنى ، واختفت عنهم هذه الحقيقة ، حيث اقاموا الإمكان مقام الفعل والوجود ، فبدلاً من أن يقولوا ، من الممكن أن يظهر المعجز على يد الرسول دون غيره قالوا . كل من ظهر المعجز على يده فهو رسول .

ومن أجل هذا عدل ابن رشد عن طريـق المتكلمين ، وسلك سبيلاً آخر ، يتحصل بأننا لا نعرف نبياً من الأنبياء دعا احداً من الناس ، أو امة من الامم إلى الايمان برسالته ، وقدم بين يدي دعواه خارقـــاً من خوارق الأفعال ، مثل قلب عين إلى عين اخرى ، كقلب الشجر حيواناً والإنسان حجراً ، وأي شأن للأنبياء بتحويل الحقائق إلى حقائق مباينة ، وبالمشي على الماء ، والطيران إلى السماء ؟! ان شيئاً من ذلك لا يدخل في اختصاصهم ، ولا يجب عليهم أن يحـاولوه لو طلب منهم ، لأن مهمتهم تنحصر في تبليغ الوحي ، والهداية إلى ما ينفع الناس . وقد نطق القرآن بهذا : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ، أو تكون لنا جنة من نخيل وعنب فتفجّر الانهار خلالها تفجيراً ، أو تـسقط السماء كما زعمت علينا كـسفاً أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً ، أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نـؤمن لرقيك حتى تنزّل علينا كتاباً نقرأه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً – الاسراء ٩٣ » .

ثم ضرب ابن رشد مثلاً يوضح هذه الحقيقة قال : لو ان شخصين ادعيا المعرفة بفن الطب فقال احدهما : الدليل على مهارتي اني اسير على الماء وقال الآخر : أما انا فدليلي اني ابرىء المرضى . ثم مشى الأول على الماء ، وابرأ الثاني المرضى مستنداً إلى برهان قطعي يقتنع به الخاص والعام ،

أما المشيء على الماء فيقتنع به الجهال ، لأن منطقهم أن من يقدر عـلى المشي على الماء الذي ليس من صنع البشر فبالأحرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر ، أما أهل الوعي والمعرفة فيقولون : لا دخل للمشي على المـاء بفن الطب . وهكذا تكون الحال في انقلاب عين إلى عين اخرى ، فإن دلالة ذلك على النبوة كدلالة المشي على الماء على الطب ، أما نزول الوحي على مدعي النبوة فإنه يدل عليها ، كما يـــدل الإبراء على الطب .

وإذا كان الأمر كذلك تكون العلامة الدالة عـلى نبوة النبي هي ان يبلغ الناس الشريعة والتعاليم النافعة ، على أن تكون بوحي من الله لا بتعلم انساني . وعليه فالرسول من جاء بالوحي من عند الله ، لا من ظهرت على يده الخوارق فقط ، اجل ، ان الخوارق إذا اقترنت بالوحي تعززه وتؤيده ، أما إذا أتت منفردة فلا تدل على النبوة ، وبهذا يتبين معنا ان الوحي هو الدليل الصحيح ، والعلامة الصادقة ، وان المعجز الخارق هو شاهد ومعزز للوحي ، وليس بدليل مستقل .

وهنا سؤال يفرض نفسه ، وهو : اذا كانت علامة النبوة الوحي ، فما هي علامة الوحي ؟ ومن اين لنا ان نعلم ان الشريعة التي اتى بها مدعي النبوة هي وحي من الله ؟

الجواب

إن علامة الوحي كالوحي لا تخطىء أبداً ، وهي أن تكون تعاليم النبي وما أمر به ، أو نهى عنه من الافعال ، وما نبه إليه من العلوم ، كل ذلك خير وحق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وإذا أخبر بشيء لم يوجد بعد فإنه يخرج إلى الوجود على الصفة التي أخبر بها .

ثم قدم ابن رشد مثالاً على ذلك « القرآن وشريعة الاسلام » فقد

محويا من العلوم والفوائد ما لا يمكن أن يكتسب بغير الوحي ، وبخاصة القرآن فانه أخبر بالمغيبات ، فجاءت كما أخبر ، وتحدى المعاندين على أن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا ، لأن نظمه خارج عن النظم المألوف عند البلغاء المتكلمين بلسان العرب ، سواء من تكلم منهم بتعلم وصناعة ، أو تكلم بفطرة وسليقة . ثم قال ابن رشد :

« من أين يعرف أن الشريعة العلمية والعملية هي بوحي من الله فقد تكون من كلام عارف قدير ، لا من كلام الله » .

قلنا : يتوقف هذا على أن معرفة وضع الشرائع لا تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية ، والشقاء الإنساني ، وبالامور الإراديات التي يُتوصل بها إلى السعادة ، وهي الخيرات والحسنات ، والامور التي تعوق الإنسان وتورث الشقاء الاخروي ، وهي الشرور والسيئات .

ومعرفة السعادة الإنسانية ، والشقاء الإنساني تستدعي معرفة ما هي النفس ؟ وما جوهرها ؟ وهل لها سعادة أخروية ، وشقاء أخروي أم لا ؟ وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء ؟ وبأي مقدار تكون الحسنات سبباً السعادة ، فكما أن الاغذية لا تكون سبباً للصحة في كل حال ومقدار ، وفي أي وقت استعملت ، بل بمقدار مخصوص ، ووقت مخصوص ، كذلك الامر في الحسنات والسيئات ، ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع . وهذا كله لا يُعرف إلا بوحي .

وأيضاً ان معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بالموجودات .. كل ذلك – أي معرفة الله وأسباب السعادة والشقاء – ليس يدرى بتعلم ، ولا بصناعة وحكمة . ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن عُلم أن ذلك بوحي من عند الله ، وانه كلام من عند الله ، كلام ألقاه على لسان نبيه ، ولذلك قال تعالى : « لئن اجتمعت الإنس والجن

على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » . ويتأكد هذا المعنى ، بل يصير إلى حد القطع واليقين التام إذا عُلم أن محمداً (ص) كان أمياً نشأ في أمة أميـة ، عامية بدوية ، لم يمارسوا العلوم قط ، ولا نُسب اليهم علم ، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات ، كما جرت عادة اليونانيين وغيرهم من الامم الذين كملت الحكمة فيهم في الاحقاب الطويلة . وإلى هذا أشار الله بقوله : « وما كنتَ تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذن لارتاب المبطلون » وقال أيضاً : « هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم » وقال : « الذين يتبعون الرسول الأمي » . اهـ .

وبالتالي ، فإن إتيان محمد بالقرآن الذي حوى من كنوز العلوم ما لم يحوه سفر ، ومجيئه بشريعة تعلو على كل شريعة ودستور قديم وحديث ، مع انه أمي في تربيته وبيئته لأعظم بكثير من المشي على الماء ، والطيران إلى السماء ، بل أعظم من تحول الحجر إلى إنسان ، وهنا مكان الاعجاز الخارق لكل ما هو مألوف ومعتاد[1] .

واخترت قول ابن رشد في هـذا الباب دون غيره من الفلاسفة والمتكلمين ، لانه يتفق مع افهام أهل العصر ، ولأنـه حق لولا قوله : « ان الخوارق لا تدخل في اختصاص الانبياء ، وإن مهمتهم تنحصر بإتيان شريعة صالحة » إذ يمكن أن يلاحظ عليه بأن أكثر الناس جهال لا يعلمون ، ولا يميزون بين سقيم الشرائع وعظيمها ، ولا يفهمون شيئاً إلا بلغة المعجزات وخوارق العادات ، وعليه تكون الخوارق واجبة ، وضرورة لازمة في كثير من الاحيان . انها تلزم لا لإقناع الصفوة من الناس ، بل

---

(1) مما قلته في كتاب « النبوة والعقل » : ان كل من اعترف بمبدأ النبوة من حيث هو ، وآمن بنبوة نبي واحد كائناً من كان يلزمه قهراً أن يؤمن بنبوة محمد ، لان ما من صفة أو معجزة كانت لنبي الا كان لمحمد مثلها أو أعظم منها ، ومن انكر نبوة محمد يلزمـه أن ينكر نبوة جميع الانبياء دون استثناء .

لهذا السواد الاعظم . وغير بعيد أن يكون ابن رشد مريداً لهذا المعنى ، كما يُشعر به قوله : « لا تكفي الخوارق منفردة » .

ومهما يكن ، فإن الخوارق التي جاءت على أيدي الانبياء قد نقلت إلى الأجيال بالتواتر ، وعرفنا بها ، كما عرفنا وجود افلاطون وارسطو ، ودلت عليها الأرقام والآثار العلمية . ولإثبات هذه الحقيقة انقل هنا ما ذكرته في كتابي « الإسلام مع الحياة بعنوان العلم الحديث ورد الشمس :

١ – جاء في قصص الأنبياء أن يوشع بن نون كان في معركة مع أعداء الله ، وكادت تغرب قبل أن ينتهي القتال ، فخشي أن يعجزوه إذا امتد القتال إلى اليوم التالي ، فقال للشمس أنت في طاعة الله ، وأنا في طاعته ، فأسألك أن تقفي حتى ينتقم الله من أعدائه قبل الغروب ، فاستجاب الله الدعاء ، ووقفت الشمس ، وزيد في النهار حتى تم النصر ليوشع .

٢ – قال الله تعالى في الآية ٦٣ من سورة الشعراء (فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم) قال المفسرون : ان موسى (ع) ومن معه هربوا من فرعون خوف القتل ، ولما انتهوا إلى البحر ، ولم يجدوا سبيلاً إلى ركوبه أوحى الله إلى موسى أن يضرب البحر بعصاه ، وحينما امتثل ما أمر به تجمع الماء على الطرفين بعضه فوق بعض ، حتى صار كالجبل ، وخرج منه موسى وأنصاره ، وتبعهم فرعون وقومه في نفس الطريق فأغرقهم الله ، وكان البحر يبساً في حق موسى ، وماءً في حق فرعون .

وكذب الكافرون كلا من المعجزتين أو الحادثتين . أولاً : لانها خرق لقوانين الطبيعة . وثانياً : لو صحت لجاء ذكرها في غير الكتب الدينية ، لانها من الاحداث العالمية العجيبة .

وقرأت في جريدة الجمهورية المصرية عدد ١٣ – ١٢ – ٥٧ أن كتاباً

في علوم الطبيعة صدر حديثاً، وقد أثار ضجة كبرى في الأوساط العلمية ولدى المؤرخين، حيث أثبت بالارقام المحسوسة واقعـــة انشقاق البحر ووقوف الشمس في كبد السماء.

أما المؤلف فهو عالم روسي من علماء الطبيعة اسمه « إيمانويل فليكوفسكي» درس العلوم الطبيعية في جامعة أدنبورج، ودرس التاريخ والقانون والطب في جامعة موسكو، ودرس علم الاحياء في برلين وفي زيورخ، ودرس الطب النفسي في فينـا، لقد خرج المؤلف من أبحاثه التي استمرت أكثر من عشر سنوات إلى استنتاجات علمية تؤيد بدون قصد ما جاء في القرآن الكريم وسيرة الانبياء (ع).

وقد رأيت أن أنقل إلى القراء مقتطفات من الكتاب كما ترجمتهـا ونشرتها جريدة الجمهورية.

قالت الجريدة: يقول المؤلف: « إن نيزكاً هائلاً مر إلى جوار الكرة الارضية في عهد يوشع خليفة موسى (ع)، ثم عادت هذه الظاهرة إلى الوجود بعد ذلك بسبعمئة عام. وهذه الظواهر الكونية الهائلة التي تسيرها قوى خارقـــة غير مرئية تفسر المعجزات التي جاء ذكرها في الكتب السماوية التوراة والانجيل والقرآن.

ان اقتراب كوكب أو نيزك كبير من الارض يحدث ظواهر متعددة منها أن دوران الارض حول نفسها يقل أو يقف حتى يخيل إلى الناس أن الشمس قد وقفت في كبد السماء، ومنها انشقاق البحر، وانعقاد أعمدة من الغمام في النهـار والليل، ولقد مر كوكب في عهد الفراعنة فأمطر الارض سيلاً أحمر صبغ الارض والنيل والبحر بلون الدم ».

وهذا يؤيد ما جاء في الآية ١٣٢ من سورة الاعراف « وأرسلنا الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم ». وقد تساقط هذا التراب الاحمر في جهات متفرقة من الارض. ان المعرفة الـــتي تخرق كل قوانـين الفلك

والطبيعة لا تصنعها سوى قدرة الخالق وحده . لقد تمت المعجزة حين هرب موسى من اضطهاد فرعون مصر ، فتابعه فرعون بجيوشه ، ولكن البحر انشق فمر موسى ومن معه بسلام ، حتى إذا اتبعهم فرعون وجنده عاد البحر إلى سيرته الاولى فانطبق على المطاردين وابتلع الرجال والفرسان ، ولم ينج منهم أحد .

ويقول المؤلف : « إنه في العهد الذي يقابل عهد موسى يقول المؤرخون الصينيون : إن الشمس آنذاك لم تغرب حتى لقد احترقت الغابات ، وذاب الجليد . وهكذا لبثت الأرض ساكنة كأن قوة جبارة قد منعتها ، ولا يعرف على وجه كم استمر وقوفها قبل أن تتابع دورانها حول نفسها مرة أخرى .

ولكن هل تابعت الارض دورانها في نفس الاتجاه ؟ ان الارض الآن تدور من الغرب إلى الشرق فهل كانت هكذا دائماً ، إذا رجعنا في الإجابة على هذا السؤال إلى الخرائط القديمة فإن الإجابة هي لا ، لأن الخرائط التي رسمها القدماء المصريون في سقف أحد المعابد تدل على أن الارض كانت تدور قبل وقوفها من الشرق إلى الغرب ، وهذا ما أكده أفلاطون في حواره عن السياسة حين قال : « ان الشمس من قبل كانت تغيب حيث نراها تشرق الآن » .

وهذا يفسر الآية الكريمة ١٧ من سورة الرحمن (رب المشرقين ورب المغربين) فلقد حار المفسرون بالمشرقين والمغربين وأولوهما تارة بمشرق الصيف والشتاء ، وأخرى بمشرق الشمس والقمر ، وجاء العلم اليوم يظهر الحقيقة ، ويبين مشرقها ، الاول الغربي والثاني الشرقي ورضي الله عن ابن عباس حيث قال : « لا تفسروا القرآن . الزمان يفسره » .

الفصل الخامس والعشرون

عصمة الانبياء(*)

المعصوم هو الذي لا يترك واجباً ، لا يفعل محرماً ، ولا يصدر عنه شيء يؤاخذ عليه لا عمداً ولا سهواً ، بحيث يكون قوله وفعله حجة يعتمد عليه .

وقد تكلم علماء الكلام في العصمة ونقلوا أقوال الفرق في وجوبها للأنبياء .

قال المعتزلة : تجوز على الأنبياء الكبائر والصغائر[1] قبل النبوة ، أي قبل أن ينزل عليهم الوحي ، أما بعد الوحي فتجوز عليهم الصغائر دون الكبائر .. وقال الأشاعرة : تجوز الكبائر والصغائر قبل النبوة ،

(*) فسر بعضهم العصمة بالعلم الكامل الذي يمنع صاحبه من المعصية .

(1) الكبائر اصطلاح خاص لفقهاء المسلمين ومتكلميهم ، يريدون به ما يريده المشترعون للجند من لفظ جنايات كالقتل والسرقة ، أما الصغائر فأشبه بالجنح كالنظر الى الأجنبية بريبة . وقال البعض : ان الذنوب كلها كبائر فمعصية الله كبيرة مهما كان نوعها ، وجعل الوصف بالكبر والصغر نسبياً ، فالقبلة كبيرة بالقياس إلى النظر وصغيرة إلى الزنا .

أما بعدها فلا يجوز عليهم الكفر ولا تعمد الكذب ، وتجوز الصغائر عمداً وسهواً ، والكبائر سهواً لا عمداً .

وقال الامامية : الأنبياء معصومون عن الذنوب كبيرها وصغيرها ، قبل النبوة وبعدها ، ولا يصدر عنهم مـا يشين لا عمداً ولا سهواً ، وأنهم منزهون عن دناءة الآباء وعهر الأمهات ، وعن الفظاظة والغلظة ، وعن الأمراض المنفرة كالبرص والجذام ، بل وعن كثير من الأعمال المباحة المنافية التعظيم والتوقير ، كالأكل في الطريق ونحوه[1] .

واستدل القائلون بوجوب العصمة للانبياء بأن الغرض من البعثة عدم وقوع المعصية ، واطاعة الله ، فلو عصوا أو أخطأوا في تبليغ الأحكام لم يحصل الغرض ، ولصدق على الانبياء قول القائل : « حاميها حراميها » هذا إلى أن صدور الذنوب عنهم يوجب سقوط هيبتهـــم عن القلوب ، وانحطاطهم في أعين الناس ، فلا ينقاد اليهم أحد . وقد روي أن امرأة أتت النبي بولدها ، وقالت له : يا رسول الله ولدي هذا أرمد العين ، ولم يرتدع عن أكل التمر ، فأمره أنت لعله يقبل منك . فقال لها : آتني به غداً ، لأني اليوم أكلت تمراً ، فلا يؤثر فيه قولي .

أما الآيات التي وردت في القرآن ، ويوهم ظاهرهـــا صدور الذنب عن الانبياء ، كقوله تعالى : « وعصى آدم ربه فغوى » وما إلى ذلك فقد فسرها كل فريق حسب مذهبه ، فالذين قالوا بجواز الذنوب قبل البعثة حملوها على أن الانبياء أذنبوا قبل أن يوحى اليهم . والذين منعوا عنهم

---

(١) لا دليل على هذا كله الا التشدد في تنزيه الانبياء ، وصيانة مقامهم حذراً من ان تنفر منهم الطباع ، والا فأي دخل لهم في ذنوب الآباء والامهات ، وقد قال الله على لسانهم : « ولا تزر وازرة وزر اخرى » .

الكبائر دون الصغائر ، فسروها بالصغائر . والذين جوزوا صدور الكبائر سهواً ، والصغائر عمداً أولوها بذلك . والذين نفوا عنهم الكبائر والصغائر عمداً وسهواً قبل البعثة وبعدها ، كالإمامية قالوا : إن الانبياء فعلوا خلاف الأولى والارجح ، لا أنهم فعلوا محرماً ، وان الله عاتبهم على عدم اختيار الاولى والاحسن ، لان الانسب بمقامهم لو خيروا بين أشياء مباحة ان يختاروا الاحسن على الحسن ، والاولى على غيره .

□

الفصل السادس والعشرون

الامامة

قبل ان نبين معنى الإمامة والاقوال فيها نمهد بما يلي :

١ – تنقسم الامور الدينية إلى أصول وفروع ، والاصول هي : الايمان بالله والرسول واليوم الآخر ، ويعبر عنها بالاعتقاد ، والعلم الذي يبحث فيها يقال له علم التوحيد ، أو علم الكلام . والفروع تشمل العبادة كالصيام والصلاة ، وتشمل المعاملات ، كالبيع والاجارة ، والاحوال الشخصية ، كالزواج والطلاق ، والعلم الذي يبحث فيها يسمى الفقه ، والتشريع .

٢ – اختلف المسلمون إلى مذاهب عديدة في الاصول والفروع ، ويلاحظ ان اختلافهم في كلا النوعين لم يكن جوهرياً ، فلم يختلفوا في الله ووحدانيته ، بل في صفاته وانها عين الذات أو غيرها ، ولا في رسالة محمد وعصمته ، بل في ان العصمة هل هي ثابتة قبل النبوة وبعدها ، أو بعدها فقط ؟ ولا في نزول القرآن من عند الله ، بل اختلفوا في قدمه وحدوثه ، ولا في وقوع الحشر والنشر ، بل هل تحشر الأرواح دون الأجسام ، أو يحشران معاً .. وهكذا الفروع ، فلم يختلفوا في وجوب الصلاة ، بل فيما يجب على المصلي أن يقرأ فيها ، ولا في وجوب الصيام ، وانه في رمضان دون شوال ، وفي النهار لا في الليل ، بل اختلفوا هل

الاكتحال يفسده أو لا؟ ولا في تحريم شرب الخمر وأكل لحم الخنزير، ولا في تشريع الزواج والطلاق، بل في اعتبار بعض الشروط، إلى غير ذلك مما لا يتناول لب الدين وجوهره.

٣ – ان اختلاف الفرق والمذاهب في الأصول والعقائد، وانقسامها إلى أشاعرة وإمامية ومعتزلة لا يستلزم اختلافها في الفروع والفقه، كما ان اتفاق فرقة في العقائد لا يستدعي أن تتفق في جميع المسائل الفقهية، فلقد انقسم الأشاعرة إلى مذاهب فقهية عديدة.

واختلف علماء الإمامية في كثير من مسائل الفقه حتى لا تجد اثنين منهم متفقين في كل المسائل، وكذلك علماء كل مذهب من هذه المذاهب يختلف بعضهم مع بعض مع انهم متفقون في الأصول. وكثيراً ما يلتقي علماء الإمامية مع علماء الأشاعرة الأربعة في مسائل التشريع على ما بينهم من التباين والتباعد في الأصول. وبهذا يتبين ان تعدد المذاهب والفرق في الفلسفة وعلم الكلام إنما هو على أساس عقائدي ولا علاقة له بالتشريع أما تعدد المذاهب الفقهية فعلى أساس تشريعي فقط.

٤ – يلاحظ أن مسألة الإمامة قد زادت في عدد الفرق الإسلامية، وباعدت فيما بينها أكثر من أية مسألة أخرى، فلقد وضع فيها كل من السنّة والشيعة عشرات المجلدات، والسر انها ترتبط بالسياسة والحاكم والمحكوم ارتباطاً مباشراً.

معنى الإمامة

الإمامة ترادف الخلافة، فاللفظتان تعبران عن معنى واحد، وهو «الرياسة العامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن الرسول». والتسمية بالإمامة، لأن الناس يسيرون وراء الإمام، كما يسيرون وراء من يؤمهم الصلاة، والتسمية بالخليفة، لأنه يخلف النبي في أمته، وإدارة شؤونها،

فالخليفة عند المسلمين له عليهم من الولاية والسلطان ما للرسول دون استثناء. وقد جمع علي عبد الرازق في كتاب « الإسلام وأصول الحكم » ما قاله علماء المسلمين في تحديد الخليفة وسلطته بما لا يدع مجالاً لمتكلم، لذا ننقله بالحرف مع المصادر التي أشار إليها في التعليق، قال :

« الخليفة عند المسلمين حق القيام على دينهم، فيقيم فيهم حدوده، وينفذ شرائعه، وله بالأولى حق القيـــام على شؤون دنياهم ايضاً، وعليهم أن يحبوه بالكرامـــة كلها، لانه نائب رسول الله ﷺ، وليس عند المسلمين مقام أشرف من مقام الرسول، فمن سما إلى مقامه فقد بلغ الغاية التي لا مجال فوقها لمخلوق من البشر. عليهم أن يحترموه لاضافته الى الرسول ولأنه القائم على دين الله، والمهيمن عليه، والأمين على حفظه. والدين عند المسلمين أعز ما يعرفون في هذا الكون، فمن ولي أمره فقد ولي أعز شيء في الحياة وأشرفه.

عليهم ان يسمعوا له ويطيعوا ظاهراً وباطناً [1] لأن طاعة الائمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيانه [2].

فنُصح الامام ولزوم طاعته فرض واجب، وأمر لازم، ولا يتم إيمان الا به، ويثبت اسلام إلا عليه [3].

وجملة القول ان السلطان خليفة الرسول ﷺ، وهو أيضاً حمى الله [4] في بلاده، وظله الممدود على عباده، ومن كان ظل الله في أرضه، وخليفة

(١) حاشية الباجوري على الجوهري .

(٢) روي ذلك عن ابي هريرة . راجع العقد الفريد لابن عبد ربه ج ١ ص ٥ مطبعة الشيخ عثمان عبد الرازق بمصر ١٣٠٢ هـ .

(٣) منه ايضاً .

(٤) وفي خطبة المنصور بمكة قال : ايها الناس انما انا سلطان الله في أرضه، اسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده وحارسه على ماله، اعمل فيه بمشيئته وارادته، واعطيه باذنه، فقد جعلني الله عليه قفلا ان شاء ان يفتحني فتحني لاعطائكم، وقسم أرزاقكم، وان شاء أن يقفلني عليها .. الخ راجع العقد الفريد ج ٢ ص ١٧٩ .

الرسول فولايته عامة ومطلقة ، كولاية الله تعالى ، وولاية رسوله الكريم ، ولا غرو حينئذ أن يكون له حق التصرف في رقـاب الناس وأموالهم وابضاعهم [1]

وان يكون له وحده الأمر والنهي ، وبيده وحده زمام الأمة ، وتدبير ما جل من شؤونها وما صغر ، كل ولاية دونه فهي مستمدة منه ، وكل وظيفة تحته فهي مندرجة في سلطانه ، وكل خطة دينية أو دنيوية فهي متفرعة عن منصبه ، لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا [2] فكأنه الإمام الكبير ، والاصل الجامع ، وهذه كلها متفرعة عنها ، وداخلة فيها ، لعموم نظر الخلافة ، وتصرفها في سائر أحوال المـلة الدينية والدنيوية ، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم [3]

وليس للخليفة شريك في ولايته ، ولا لغيره ولايـة على المسلمين إلا ولاية مستمدة من مقام الخلافـة ، وبطريق الوكالة عن الخليفة ، فعمال الدولة الإسلامية وكل من يلي شيئاً من أمور المسلمين في دينهم أو دنياهم مـن وزير أو قاض أو وال أو محتسب أو غيرهم — كل أولئك وكلاء السلطان ونواب عنه ، وهو وحده صاحب الرأي في اختيارهم وعزلهم ، وفي افاضة الولاية عليهم ، وإعطائهم من السلطة بالقدر الذي يرى ، وفي الحد الذي يختار » .

ملاحظة علي عبد الرزاق

وبعد أن نقل علي عبد الرازق هـذا التحديد للخليفة عند المسلمين ناقشهم بما يتحصل : ان اعطاء هذه السلطات كلها لخليفة الرسول متفرع عن ثبوتها للرسول ، فينبغي أولاً أن تثبت أن الرسول كل هذه السلطات

---

(1) طوالع الأنوار وشرحه مطالع الأنظار ص ٤٧٠

(2) ابن خلدون ص ٢٢٣

(3) ابن خلدون ص ٢٠٧

ثم نتكلم في ثبوتها لخليفته ، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، والفرع لا يزيد على الأصل . ورسالة محمد ﷺ لا تشمل السلطة الدينية والدنيوية ، وإنما هي كرسالة عيسى وموسى وغيرهما من اخوانه الأنبياء روحية فقط تعتمد على الإقناع والوعظ ، وإيمان القلب وخضوعه ، لا على القوة والبطش ، وإخضاع الجسم . ومن أين لنا أن نثبت أن الله أعطى لمحمد ولاية النبي الروحية ، وولاية الحاكم الزمنية ؟! أما الأعمال التي قام بها الرسول مما تشبه أعمال الحاكم والسلطان ، كتنفيذ الأحكام بالقوة ، ونصب بعض القضاة والولاة ، وما إلى ذلك — فلا علاقة لها بمقام الرسالة ، ولا تدخل في اختصاصها من قريب أو بعيد ، لأنها « لم تكن في سبيل الدعوة إلى الدين ، بل في سبيل الملك وتكوين الحكومة الإسلامية ، ولا تقوم حكومة إلا على السيف وبحكم القهر والغلبة » أي ان ما أتى به محمد مما يعود إلى الشؤون الدنيوية والسياسية إنما كان بصفته رئيس دولة لا بصفته نبياً . وإذا كانت ولاية النبي على المؤمنين دينية فقط غير مشوبة بالحكم والسلطان فولاية خليفته تكون كذلك .

الجواب

وليس من شك أن الشباب يعجبهم هذا القول ، ويتقبلونه بمجرد سماعه وبخاصة أنصار النظريـة القائلة بفصل الدين عن السياسة ، ولكن تقبل الفكرة لميول النفس شيء ، وكونها صحيحة على مبدأ إسلامي ، وأساس قرآني شيء آخر . ان صاحب « الإسلام وأصول الحكم » يتكلم في كتابه هذا عن الرسالة كما هي في الإسلام ، لا كما يريدها هو أن تكون ، فكان عليه ، والحال هذه ، أن يعتمد على الكتاب والسنّة ، لا على ما يحسه ويشعر به .

وإذا استنطقنا الكتاب والسنة نجـد معنى الرسالة شاملاً السلطات الدنيوية والدينية من الذرة إلى الذرة ، فقد نصت الآية ٦ من سورة الاحزاب

على ان « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم » والآية ٣٦ من السورة نفسها : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » ومن السنة قول الرسول ﷺ : « أنا أولى بكل مؤمن من نفسه » وقوله في حديث غدير خم : « ألست أولى بكم من أنفسكم ؟! قالوا بلى . قال : من كنت مولاه فعليّ مولاه » . والولاية في الآية والحديث شاملة لجميع الأمور دينية كانت أو دنيوية ، لانها لو كانت خاصة لوجب ذكر الخاص بالذات ، وحيث لم يُذكر نوع خاص من الولاية يكون المراد منها العموم . وقد تقرر في علم البيان وأصول الفقه ان عدم ذكر المتعلق يدل على العموم ، فإذا قلت : ما أكلت ، ولم تذكر نوع المأكول دل قولك على انـك لم تأكل شيئاً لأنك لو أردت نوعـاً خاصاً لذكرت المتعلق ، وقلت : ما أكلت كذا .

أما الآية الكريمة « لا إكراه في الدين » التي استدل بها المؤلف فليس المراد منها عدم تنفيذ الأحكام بالقوة ، وانمـا ان الانسان في أمر دينه مخيّر غير مسيّر ، وان الكفر والايمان من فعل العبد ، لا من فعل الله ، وان الحق قد ظهر من الباطل ، والرشد من الغي بكثرة الحجج وإقامة البراهين ، وبالتالي ، تكون رياسة الخليفة نيابة عن الرسول عامـة لأمور الدين والدنيا ، لأن رياسة الرسول كذلك .

□

الفصل السابع والعشرون

نصب الامام

بعد ان اتفقوا على ان الامامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي اختلفوا في أن نصب الامام هل هو واجب أو لا ؟ وعلى افتراض وجوبه فهل يجب على الله أن يعين الإمام ، وينص عليه . أم يجب على المسلمين ان يختاروا إماماً منهم ؟ وفي حالة وجوبه على المسلمين فهل يجب عليهم عقلا أو شرعاً ؟

قال الخوارج ، وحاتم الأصم من المعتزلة « توفي ٢٣٧ هـ » : لا يجب نصب الإمام لا على الله ولا على المسلمين ، لا عقلاً ولا شرعاً « ضربة واحدة » ، واحتج الخوارج — أولاً — ان وجود الإمام في كل عصر تتوافر فيه الشروط المطلوبة متعذر — ثانياً — ان آراء الناس مختلفة ، واهواءهم متباينة ، وأحزابهم متعددة ، فإذا أرادوا نصب امام مالَ كل حزب مع هواه ، وهذا يستدعي اثارة الفتن والحروب ، وان التجربة تشهد بذلك ، فالأولى سد الباب ، على انه اذا أمكن ان تتفق الكلمة على تعيين من تستجمع فيه الشروط كاملة ، فيجوز أن ينصبوه اماماً لهم ، أما الوجوب فلا ، مهما كانت الظروف .

وقال المعتزلة والزيدية [1] : يجب على المسلمين ان ينصبوا اماماً عليهم بحكم العقل ، لا بدليل من الشرع ، واحتجوا بأن عدم نصب الامام ضرر على العباد ، اذ بوجوده ترتفع الفوضى والفساد ، ودفع الضرر واجب عقلاً ، كالابتعاد عن الطعام ، وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب .

وقال الامامية : ان نصب الامام يجب [2] على الله بحكم العقل ، لأن الامام لطف من الله يقرب الناس من الطاعات ، ويبعدهم عن المعاصي ، فأشبه وجودُه بإيجاد الأسباب الداعية لعمل الخير وترك الشر « فــان من دعا غيره إلى طعام ، وعلم انه لا يجيبه إلا اذا فعل معه نوعاً من التأدب فلو لم يفعله كان ناقضاً لغرضه » [3] وإذا كان نصب الامام لطفاً من الله ، واللطف واجب ، فنصب الامام واجب .

واعترض الاشاعرة على دليل الامامية هذا بان اللطف الذي ذكرتموه انما يتحقق بوجود إمام ظاهر ، يرجى ثوابه ، ويخشى عقابه ، يدعو الناس إلى الطاعات ، ويزجرهم عن المعاصي . واين يوجد الامــام الموصوف بهذا

---

(1) الزيدية هم القائلون بامامة علي بن ابي طالب وولديه الحسن والحسين بالنص من الرسول ، ولذا لم يشترطوا في الحسن والحسين قيامهما بالسيف لقول جدهما : « ولداي هذان امامان قاما أو قعدا » ، ولم يقولوا بامامة زين العابدين علي بن الحسين ، لأنه لم يقم بالسيف ، وقالوا بامامة ولده زيد ، لانه ثار على الباطل . وهم لا يشترطون العصمة في الامام ، ويجوز عندهم قيام امــامين في بقعتين متباعدتين ، وكل من جمع خمسة شروط فهو امام (1) أن يكون من ولد فاطمة بنت الرسول (2) أن يكون عالماً بالشريعة (3) أن يكون زاهداً (4) أن يكون شجاعاً (5) ان يدعو إلى دين الله بالسيف . وأكثرهم يأخذ بفقه ابي حنيفة الا في مسائل قليلة . والزيدية هم الذين نعتوا باقي الشيعة بالروافض ، وليس السنة ، كما يظن ، وسبب ذلك ان بــاقي الشيعة لم يوافقوا الزيدية على امامة زيد بن علي بن الحسين . « قواعد العقائد للمحقق الطوسي » .

(2) لا يعتبر الامامية رأي الأكثريــة لقوله تعالى : « لقد جئناكم بالحق ، ولكن اكثركم للحق كارهون» الزخرف ٧٨ وقوله : « بل جاءهم بالحق وا كثرهم للحق كارهون »المؤمنون ٧٠ وقوله «ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والأرض »المؤمنون ٧١ راجع تفسير الميزان للطباطبائي ج ٤ ص ١٠٩ .

(3) العلامة الحلي « كشف الفوائد » .

الوصف ؟! ولو وجب نصبه على الله لوجد في هذا الزمان وفي كل زمان ، ولفعل الناس الطاعات ، وتركوا المعاصي ، مع أن الامام المطلوب غير موجود ، والموجود غير مطلوب .

واجاب الامامية عن هـذا الاعتراض بأننا لا نقول ان الله يوجد الامام ، ويفرضه على الناس فرضاً وقهراً ، وانما نقول ان الله يخلق الامام المتصف بالمؤهلات ، وينص عليه بواسطة نبي أو إمام ، وعلى الامام ان يرشد ويعلم ، وعلى الناس ان تسمع وتطيع ، وقد فعل الله ما يجب عليه من خلق الامام والنص عليه ، والامام على استعداد القيام بمهمته ، لو توفرت له الاسباب ، ولكن الناس قد اخافوه ، وتركوا نصرته ، ولذلك امتنع وجوده من بينهم ، فكان منع اللطف منهم لا من الله ولا من الامام .

وقال الاشاعرة : لا يجب نصب الإمام على الله لا عقلاً ولا شرعاً ، لانه لا يجب على الله شيء ، ولا يقبح منه شيء ، ولكنهم أوجبوا على المسلمين نصبه شرعاً لا عقلاً ، فإذا تركوه أثموا أجمعين . واستدلوا بإجماع الصحابة والتابعين ، لأن الاصحاب عند وفاة الرسول بادروا إلى بيعة أبي بكر ، وتسليم النظر اليه في أمورهم ، وكذا فعلوا في كل عصر ، وهذا اجماع محقق دال على وجوب نصب الإمام .

وقال صاحب كتاب « الإسلام وأصول الحكم » بقول الخوارج من أنه لا يجب نصب الإمام على الله ، ولا على الناس لا شرعاً ولا عقلاً ، وأطال الكلام في الرد على الأشاعرة ، ونقتطف من أقواله ما يكفي التعبير عما نريد ، قال :

« لم نجد في مباحث العلماء الذين زعموا إن اقامة الإمام فرضٌ من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله ، أو حديث من سنة نبيه . ولو كان في كتاب الله أو السنة دليل واحد ،

أو ما يشبه الدليل على وجوب الإمامة لما انصرف عنه العلماء المتصفون إلى دعوى الإجماع تارة ، وأقيسة المنطق تارة أخرى ، ولقــدّموا دليل الكتاب والسنة على دعوى الإجماع في هذه المسألة ، كما هو شأنهم في جميع المسائل ، على أن الاجماع المزعوم لا عين له ولا أثر ، وإنما هو مجرد دعوى . فلا الصحابة أجمعوا على الخلافة ، ولا التابعون ، ولا غيرهم من علماء المسلمين ، لان الاصل في الخلافة عند المسلمين أن تقوم على أساس المبايعة الاختيارية ورضا الناس ، ورغبة أهل الحل والعقد ، مع أن التاريخ يثبت بالارقام ان كل خلافة وجدت بعد الرسول قامت على القوة والرهبة ، وعلى أساس المادة المسلحة ، فلم يكن الخليفة مـا يحيط مقامه إلا الرماح والسيوف . وإذا لم يوجد للمسلمين خلافة واحدة قامت على الرضا والحرية والاختيار ، فكيف يستدل بعمل الاصحاب والتابعين وعلماء المسلمين في كل عصر ، واجماعهم على وجوب الخلافة[1] ؟! إن زعامة النبي كانت دينية جاءت عن طريق الرسالة لا غير ، وقــد انتهت الرسالة بموته فانتهت الزعامة أيضاً ، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته ، كما لم يكن لاحد أن يخلفه في رسالته ... وإذا وجدت زعامة بعد الرسول بين اتباعه فهي زعامة مدنية سياسية ، زعامة سلطان وحكومة ، لا زعامة دين ووحي .

شروط الإمامة

اتفقوا على أن الإمام يجب أن يكون مسلماً ذكراً[1] بالغاً ، عادلاً ، عالماً ، عاقلاً ذا بصيرة يدبر الامور بحكمة في السلم والحرب ، شجاعاً يذب

---

(١) ان هذا الاجماع المزعوم أشبه بالانتخابات التي يجريها المستعمرون في الاقطــار الواقعة تحت سيطرتهم .

(١) نقل صاحب كتاب الملل والنحل ان ابن حزم قال بنبوة أم موسى ، ومريم ، وام اسحق زوجة ابراهيم . وعليه فلا يشترط الذكورية في النبوة ، وبطريق أولى عدم اشتراطها في الامامة .

عن البلاد ، ويحمي حوزة الدين ، ويصمد عند الشدائد واختلفوا في الشروط التالية :

الانتساب إلى قريش

١ — قال الخوارج وبعض المعتزلة : لا يشترط أن يكون الامـــام من قريش .

وقال الاشاعرة وأكثر المعتزلة : لا يجوز أن يكون من غير قريش ، لقول النبي (ص) : « الأئمة من قريش » . وقال الإمامية الاثنا عشرية : ان الإمامية لعلي وولديه الحسن والحسين ومن بعده لولده الحسين خاصة دون ولد الحسن . وقال الزيدية : هي في ولد فاطمة من غير فرق بين ولد الحسين والحسن .

العصمة

٢ — ذكرنا معنى العصمة في فصل النبوة ، وقد اتفقوا جميعاً ما عدا الإمامية والإسماعيلية على عدم وجوب العصمة للإمام بدليل ان أبا بكر لا تجب عصمته مع ثبوت إمامته .

وذهب الإمامية إلى ان الأئمة كالأنبياء في وجوب العصمة عن جميع القبائح والفواحش من الصغر إلى الموت ، عمداً وسهواً . وبعد أن أنكروا خلافة أبي بكر استدلوا على شرط العصمة بأمور[1] :

---

(١) هذه ادلة نظرية على العصمة ، أما الدليل العملي الملموس فهو سيرة الامام علي بن أبي طالب وأعماله التي عبر عنها بقوله : « اللهم انك تعلم لو اني أعـلم ان رضاك في أن أضع ظبة سيفي في بطني ، ثم انحني عليه حتى يخرج من ظهري لفعلت » . وقوله : « والله لو اعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على ان اعصي الله في نملة أسلبها جلب شعيرة ما فعلت » . والكل يعلم ان أفعال الامام تنسجم كل الانسجام مع أقواله .

أولاً : إن الأئمة حفظة الشرع والقوامون به ، حالهم في ذلك كحال النبي ، ولأن الحاجة إلى الإمام إنما هي للانتصاف للمظلوم من الظالم ، ورفع الفساد ، وحسم مادة الفتن ، وإن الإمام لطف يمنع القاهر من التعدي ، ويحمل الناس على فعل الطاعات ، واجتناب المحرمات ، ويقيم الحدود والفرائض ، ويؤاخذ الفساق ، ويعزر من يستحق التعزير ، فلو جازت عليه المعصية ، وصدرت منه – لانتفت هذه الفوائد ، وافتقر إلى إمام آخر ، وتسلسل .

ثانياً : ان الإمام لو عصى لوجب الإنكار عليه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والإنكار عليه يتنافى مع وجوب طاعته التي فرضها الله على العباد بقوله : « أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم » .

ثالثاً : لو صدرت عنه المعصية لسقط محله من القلوب فلا تنقاد لطاعته.

رابعاً : لو عصى لكان أسوأ من أقل أفراد الرعية ، لأن الهفوة الصغيرة من الكبير أعظم من أكبر الكبائر من غيره .

خامساً : قوله تعالى لابراهيم : « إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين » . دلت الآية على ان الامام لا يكون ظالماً ، وكل عاص فهو ظالم[1] .

أفضل الرعية

قال الإمامية : يجب أن يكون الإمام أفضل من رعيته في جميع صفات الكمال ، فهو أعلم الجميع ، وأكرمهم ، وأشجعهم ، وأزهدهم . وخالفهم في بعض ذلك سائر الفرق .

واستدل الإمامية بالعقل ، والنقل ، أما العقل فلأنه يحكم بقبح تقديم المفضول على الفاضل ، وغير الأعلم على الأعلم ، وأما النقل فقوله تعالى

(١) أول الجزء الثاني من كتاب دلائل الصدق للشيخ محمد حسن المظفر .

في سورة يونس الآية ٣٥ : « أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يُتّبع أم من لا يهدي إلا أن يُهدى فما لكم كيف تحكمون » . قالوا : إن الآية انكرت على من لا يتبع الأفضل ، ولا يقول بانه أحق بالاتباع من غيره .

الحاكم الجائر

ومهما اختلف المسلمون في شروط الحاكم فانهم متفقون على انه يجب ان يكون عادلاً ، ولكن الاشاعرة بعد ان اعتبروا العدالة شرطاً في الحاكم ذهبوا إلى وجوب الصبر على جوره إذا خرج عن حدود العدالة ، قال الشيخ ابو زهرة في كتاب « المذاهب الإسلامية » ص ١٥٥ الطبعة الاولى : « أما أهل السنة فقالوا : الاختيار ان يكون الامام فاضلاً عادلاً محسناً ، فإن لم يكن ، فالصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه ، لما فيه استبدال الخوف بالأمن ، وإهراق الدماء وشن الغارات والفساد ، وذلك اعظم من الصبر على جوره وفسقه ... وقد صرح الإمام أحمد بوجوب الصبر عند الجور ، ونهى عن الخروج نهياً صريحاً ، وهذا هو المنقول عن ائمة اهل السنة : مالك ، والشافعي ، واحمد ، وهو المشهور » .

وقال الخوارج والإمامية واكثر المعتزلة : يجب منازعة الجائر بكل وسيلة ، ولا يجوز السكوت عنه ، والدماء ترخص في سبيل العدالة والحق ، وإلا انسد باب الجهاد ، وهو أصل عظيم من اصول الاسلام ، وركن قويم من أركان الدين ، حث عليه القرآن والحديث بشتى الاساليب « ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيَقتلون ويُقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعتكم الذي بايعتم به ذلك هو الفوز العظيم — التوبة ١١١ » .

الفصل الثامن والعشرون

السنة والشيعة

نقلنا فيما تقدم أقوال المذاهب في صفات الله ، والجبر والاختيار ، والحسن والقبح ، وفي عصمة الأنبياء ، وفيما يتعلق بالإمامة ، ونشير الآن إلى الفرق بين لفظتي السنّة والشيعة ، وما يتدرج من المذاهب تحت كل لفظة . والمسألة الأساسية التي باعدت بين الطائفتين هي هذه : هل نص النبي على عليّ بالخلافة بعده ، أو ترك الأمر للمسلمين يختارون من يريدون ؟ فكل من قال بوجود هذا النص فهو شيعي ، وكل من أنكره فهو سني ، فالأشاعرة والمعتزلة والمرجئة وغيرهم ممن أنكر النص جميعهم سُنة على ما بينهم من التباعد في كثير من المسائل . والإمامية والزيدية والاسماعيلية كلهم شيعة على اختلافهم في عدد الأئمة ، لأنهم يؤمنون بوجود النص . أما الغلاة فليسوا من الشيعة ولا من السنّة ، لأن من أعطى صفة من صفات الألوهية لأي مخلوق كان ، أو أعطى غير النبي جميع صفات النبي فهو خارج عن الإسلام باتفاق الجميع . وما نجده في بعض الكتب من نسبة الغلاة إلى مذهب التشيع فهو جهل ، أو دس بقصد التشنيع على الشيعة لغاية سياسية[1] .

---

(١) اطلنا الكلام في ذلك بكتاب « مع الشيعة الامامية » وكتاب « أهل البيت » .

والخلاف بين السنّة والشيعة في وجود النص على علي بالخلافة ، أو عدم وجوده ، يرجع في حقيقته إلى الخلاف في ان إمامة أبي بكر هل هي حق أو لا ، فإذا ثبت النص يكون ابو بكر مغتصباً للخلافة ، وكذلك عمر بن الخطاب ، وعثمان بن عفان ، لأن هذا الثالث تولى الخلافة بسبب الثاني، والثاني تولاها بالنص عليه من الاول ، والمبني على الفاسد فاسد ، وتكون النتيجة ان علياً وأولاده هم الأئمة دون غيرهم ، لأن النبي نص على علي ، ثم نص كل إمام على من بعده بالذات ، وبالتالي يثبت ما قاله الشيعة .

وإذا لم يثبت النص تنعكس الآية ، وتبطل إمامة علي وأولاده ، وتصح إمامة أبي بكر ومن بعده ، ويتم ما قاله السنّة . إذن نقطة الارتكاز بين السنّة والشيعة هي إمامة أبي بكر . ومن هنا كثر حولها الجدل والنقاش ، وقد وضع علماء الشيعة المجلدات الطوال في الخلافة وأنها حق لعلي ، وان أبا بكر اغتصبها بالقهر والغلبة ، ورد عليهم علماء السنّة ، وألف بعضهم كتباً خاصة في ذلك . وطبيعي أن يبذل الشيعة جهوداً أعظم ، ويضعوا كتباً أكثر ، لأن أئمة الشيعة هم الذين قُتلوا وشُردوا فكان اعتماد أولئك على الحكم والسلطان ، ولا شيء لهؤلاء غير المنطق والبيان . ونقدم طرفاً من أقوال كلٍ من الطائفتين تمثل وجهات النظر في تعيين الإمام عند السنّة والشيعة .

احتج السنة على صحة خلافة أبي بكر بإجماع[1] أهل الحل والعقد :

---

(١) جاء في كتاب المواقف للايجي (ت ٧٥٦ هـ) وشرحه للجرجاني (٨١٦ هـ) ج ٨ ص ٣٥٢ و ٣٥٣ « ان البيعة لا تفتقر الى الاجماع بل تصلح من الواحد والاثنين بدليل ان أبابكر عقد لعمر ، وعبد الرحمن عقد لعثمان ، ولا يشترط اجماع من في المدينة فضلا عن اجماع الامة ، وعلى الاكتفاء بالواحد انطوت الأعصار الى وقتنا هذا » ومعنى ذلك ان صوتاً واحداً يقوم على جميع أصوات الامة ويفرض عليها فرضاً ، وان بيعة معاوية ليزيد صحيحة وكذا بيعة كل حاكم لولده .

وعلى خلافة عمر بنص أبي بكر عليه ، وعلى خلافة عثمان بنص عمر على ستة هو أحدهم[1] .. ورد الشيعة هذا الدليل بأن الإجماع لم يتم على بيعة أبي بكر ، لأن علياً وبني هاشم وسعد بن عبادة زعيم الخزرج وأتباعه والزبير والمقداد لم يبايعوا ، وكذلك غيرهم من خيار الصحابة بايعوا بالقهر والغلبة ، كأبي ذر وسلمان الفارسي وعمار وحذيفة وبريدة وغيرهم . وقد أيد هذا القول علي عبد الرازق في كتاب « الإسلام وأصول الحكم » قال:

« حين قبض (ص) أخذوا يتشاورون في أمر تلك الدولة السياسية التي لم يكن لهم مناص من أن يبنوها على أساس وحدتهم الدينية التي خلفها فيهم رسول الله وما كانت نبوة الا تناسخها ملوك جبرية . وكانوا يومئذ إنما يتشاورون في أمر مملكة تقام ، ودولة تشاد ، وحكومة تنشأ ، ولذلك جرى على لسانهم يومئذ ذكر الامارة والأمراء ، والوزارة والوزراء وتذاكروا القوة والسيف ، والعزة والثروة ، والبأس والنجدة ، وما كان كل ذلك إلا خوضاً في الملك ؛ وقياماً بالدولة . وكان من أثر ذلك ما كان من تنافس المهاجرين والانصار ، وكبار الصحابة بعضهم مع بعض حتى تمت البيعة لأبي بكر ، فكان أول ملك في الإسلام . وإذ رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر ، واستقام له الأمر تبين لك انها كانت بيعة سياسية ملكية ، عليها كل طوابع الدولة الحدثة ، وانها انما قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف » .

---

(1) حين دنا أجل عمر أوكل أمر الخلافة إلى ستة ، وهم علي وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص ، وكان في نفس سعد شيء على علي ، وكان عبد الرحمن متزوجاً اخت عثمان ، وكان طلحة ميالا لعثمان لعلاقات خاصة بينهما ، وقال عمر . على هؤلاء ان يختاروا واحداً منهم للخلافة في أمد لا يتجاوز ثلاثة ايام ، وقال : اذا كان خلاف فكونوا مع الفريق الذي فيه عبد الرحمن ، ولما اجتمع الستة أقبل عبد الرحمن على علي ، وقال له عليك عهد الله لتعملن بكتاب الله وسنة النبي وسيرة الخليفتين . قال علي: اعمل بكتاب الله وسنة النبي ، وارجو ان افعل على مبلغ علمي وطاقتي . فدعا عبد الرحمن عثمان ، وقال له مثل ذلك ، فأجابه ، وتمت له البيعة .

وقال الشيعة : إن مالك بن نويرة كان مسلماً لم يكفر ولم يرتد عن الإسلام ، ولكنه منع الزكاة عن أبي بكر ، فأنفذ خالد بن الوليد ، فقتل مالكاً ، وضاجع امرأته من ليلته ، وترك إقامة الحد عليه ، وقد أنكر عمر بن الخطاب ذلك ، وقال لأبي بكر : أقتل خالداً ، فإنه قتل مؤمناً[1].

وأيد علي عبد الرازق هـذا القول في كتاب « الاسلام واصول الحكم » قال :

« ولعل الذين رفضوا طاعة أبي بكر لم يكونوا جميعهم مرتدين ، بل كان فيهم من بقي على اسلامه ، ولكنه رفض أن ينضم إلى وحدة أبي بكر ؛ لسبب مـا ، من غير ان يرى في ذلك حرجاً عليه ، ولا غضاضة في دينه ، وما كان هؤلاء من غير شك مرتدين ، ومـا كانت محاربتهم لتكون باسم الدين ، فإن كان ولا بـد من حربهم فإنما هي السياسة ، والدفاع عن وحدة العرب ، والذود عن دولتهم .

ولعل بعض أولئك الذين حاربهم ابو بكر لأنهم رفضوا أن يؤدوا اليه الزكاة لم يكونوا يريدون بذلك أن يرفضوا الدين ، ولكنهم لا غير رفضوا الإذعـان لحكومة أبي بكر ، كما رفض غيرهم من جلة المسلمين ، فكان بديهياً أن يمنعوا الزكاة عنه ، لأنهم لا يعترفون به ، ولا يخضعون لسلطانه وحكومته .

وهذا حوار خالد بن الوليد مع مالك بن نويرة أحد أولئك الذين سموهم مرتدين ، وهو الذي أمر خالد فضُربت عنقه ، ثم أخذت رأسه بعد ذلك فجعلت أثفية لقدر . يعلن مالك في صراحة إلى خالد أنه لا يزال على الإسلام ، ولكنه لا يؤدي الزكاة إلى أبي بكر . كان ذلك إذن ، نزاعاً غير ديني ، كان نزاعاً بين المسلم الثابت على دينه ، وبين أبي بكر الناهض

---

(١) الجزء الثاني من كتاب « الشافي » للشريف المرتضى، المتوفى سنة ٤٣٦ هـ .

بدولة عربية ، كان نزاعاً في ملوكية ملك لا في قواعد دين ولا في أصول إيمان . وليس مالك هو وحده الذي يشهد لنفسه بالإسلام ، بل يشهد له به أيضاً عمر بن الخطاب ، إذ يقول لأبي بكر : « ان خالداً قتل مسلماً فاقتله » بل يشهد له بالاسلام أيضاً أبو بكر ، إذ يجيب ما كنت أقتله ، فإنه تأول فأخطأ » .

ومن يقرأ ما قاله الشيعة فيما يتعلق بخلافة أبي بكر ، ثم يقرأ ما قاله علي عبد الرازق خريج الأزهر لا يرى أدنى فرق بين قوله وقول الشيعة ، وليس من الضروري أن يطلع علي عبد الرازق على قولهم ليرى هذا الرأي ، فمن الجائز أن يكون لمجرد التلاقي والاتفاق في وجهات النظر ، ونتيجة البحث والتأمل .

واستدل الشيعة على ان الإمام بعد الرسول هو علي بن أبي طالب بدليل العقل والنقل ، وقرروا دليل العقل بوجوه :

الأول : ان الإمام يجب أن يكون معصوماً ، وغير علي لم يكن معصوماً بالاجماع ، فتعين ان يكون هو الامام .

الثاني : ان من شرط الإمام ان لا تسبق منه معصية ، وابو بكر كان يعبد الأصنام في الجاهلية فتعين علي للامامة ، لأنه لم يعبد صنماً ولم يعص الله طرفة عين .

الثالث : يجب أن يكون الإمام أفضل من رعيته ، وغير علي لم يكن كذلك فتعين علي ، لأنه أفضل الرعية .

وأجاب السنة عن هذه الأدلة بأنه لا يشترط في الإمام ان يكون معصوماً ، ولا ان لا تسبق منه معصية ، ولا أن يكون أفضل من رعيته .

أما النقل الذي اعتمد عليه الشيعة فنصوص من القرآن والحديث ،

ونكتفي منها بحديث الموالاة ، لأهميته عندهم ، وشهرته عند جميع الفرق الاسلامية[1] .

بعد أن رجع النبي من آخر حجة حجها إلى بيت الله الحرام مرّ في طريقه بمكان يدعى غدير خم ، وكان معـــه جمع عظيم من المسلمين ، فقام فيهم خطيباً ، وقال : ألست أولى بكم من أنفسكم ؟ فقالوا : اللهم نعم ، فأخذ بيد علي ، وقال : من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، اللهم والِ من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله .

فقام الاصحاب يهنئون علياً ، حتى أن عمر قال له : بخٍ بخٍ لك يا علي أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة .

وقد فسر الشيعة الولاية في هذا الحديث بالحكم والسلطان ، وفسرها السنة بالحب والمودة ، وقالوا : ان النبي أوصى في حديثه هذا بحب علي ومودته ، ولم يوص له بالخلافة . وأجابهم الشيعة بأن أول كلام الرسول وهو ألست أولى بكم من أنفسكم يفسر آخره ، وهو من كنت مولاه فعلي مولاه . والمراد من الولاية في مقدمة الكلام الحكم والتصرف فكذلك في آخره . هذا ، إلى أن تهنئة عمر وغيره لعلي يدل على أن المراد هو الخلافة لأن التهنئة انما تكون بمنصب جديد يستأهل العناية والتكريم ، وأي عاقل يقول لآخر : أهنئك بحبي لك ؟!

فرق الشيعة

الموجود الآن من فرق الشيعة ثلاث :

الأولى : الزيدية ، وتقدمت الاشارة اليهم ، وهم أكثر أهل اليمن .

الثانية : الاسماعيلية ، وهم غير اتباع آغا خان ، وأئمتهم سبعة :

---

(١) الف الشيخ عبدالحسين الاميني في هذا الحديث كتاباً اسماه حديث الغدير بلغ ١٢ مجلداً ضخماً.

علي والحسن والحسين وولده علي ، وولده محمد البـــاقر ، وولده جعفر الصادق ، وولده اسماعيل وهم يقيمون في باكستان .

الثالثة : الإمامية الإثنا عشرية وهم أكثر عدداً وانتشاراً من الزيدية والاسماعيلية ، ويقرب عددهم من سبعين مليوناً منتشرين في إيران والعراق والهند وباكستان وروسيا وتركستان ، وبخارى وافغان ولبنان ، وقليل منهم في سورية والحجاز واليمن ، ومنهم في الصين والتيبت والصومال وجاوا والألبان وتركيا والبحرين والكويت والاحساء والقطيف .

وأئمتهم ١٢ هم : علي ، ثم ولده الحسن ، ثم أخوه الحسين ثم ابنه زين العابدين ، ثم ابنه محمد الباقر ، ثم ابنه جعفر الصادق ، ثم ابنه موسى الكاظم ، ثم ابنه علي الرضا ، ثم ابنه محمد الجواد ، ثم ابنه علي الهادي ، ثم ابنه الحسن العسكري ، ثم ابنه محمد المهدي المنتظر .

وقالوا : ان الدليل على إمامة الأحد عشر بعد علي هو نفس الدليل على امامة علي ، نصّ الرسول على امامة علي ، بل نص على إمامة الحسن والحسين أيضاً بقوله : ولداي هذان إمامان قاما أو قعدا . ويدل أيضاً على امامة الاثني عشر ما رواه السنة في صحيح البخاري وصحيح مسلم : لا يزال أمر الناس ماضياً ما وليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش .

المهدي المنتظر

لقد كثر الكلام في المهدي ، وحيكت حوله القصص والروايات ، ونسب المفترون إلى الامامية ما ليس لهم به من علم . والحقيقة ان الإمامية يعتقدون بأن المهدي حي ، وانه موجود في مكان لا يعلمه إلا الله ، ولا يتصل به أحد من الناس ، وانه سيخرج في يوم من الأيام ، فيمـــلأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً . هذي هي عقيدة الامامية بالمهدي دون زيادة ، أو نقصان ، وما عدا ذلك كقصة السرداب وما اليه فلا يمت

إلى العقيدة بسبب قريب أو بعيد . كما ان من عقيدة الامامية أن من أنكر وجود المهدي ، أو إمامة علي بن أبي طالب ، أو أحد أولاده ، وكان مؤمناً بالله والرسول واليوم الآخر فهو مسلم ، له ما للمسلمين ، وعليه ما عليهم . وقد سألني أحد رجالات السنة عن فكرة المهدي كما اعتقدها أنا بالذات بصرف النظر عما تدين به الإمامية . فقلت له : ليست لي شخصيتان احداهما بصفتي مفكراً ، وأخرى بصفتي امامياً ، ان تفكيري عين عقيدتي . وعقيدتي نفس تفكيري ، فأنا إمامي تفكيراً وعقيدة . وكان هذا السؤال باعثاً لي على نشر مقالي في العرفان عدد شباط ١٩٥٩ ، جاء فيه :

من أصول الشيعة الإمامية وغيرهم من المذاهب الاسلامية ان كل ما ثبت عن الرسول (ص) فهو كالقرآن الكريم من حيث الصدق ووجوب العمل . وقد ثبت عن الرسول الإخبار عن المهدي .. إذنْ ، فالإمامية ملزمون كمؤمنين بالنبي وأقواله أن يصدقوا بالمهدي ، وإلا كانوا كمن أنكر النبوة ، لأن إنكار الحديث مع العلم بثبوته انكارٌ للنبوة بالذات . وبكلمة ان التصديق بالنبي يستدعي قهراً التصديق بالمهدي بعد العلم انه أخبر عنه ، ويستحيل الانفكاك والانفصال . ومن هنا لا نجد مجالاً للكلام في المهدي إلا في نطاق الحديث الشريف عن الرسول ، كما هو الشأن في كثير من القضايا الدينية . ولو أهملنا حديث الرسول لما كان للاسلام هذا الصرح الشامخ في شتى ميادين العلوم الإسلامية . أما الدليل على العمل بحديث الرسول فهو نفس الدليل على نبوته وثبوت رسالته ، وعلى هذا إذا سألنا عن المهدي سائل لا يؤمن بالحديث صرفناه برفق من حيث يشعر أو لا يشعر إلى وجهة أخرى ، لأنه لا طريق لنا إلى العلم سوى النقل عمن لا ينطق عن الهوى ، وقد جاء في صحاح السنة والشيعة من الأخبار عن المهدي ما لا يبلغه الاحصاء .

الفصل التاسع والعشرون

المعاد

المعاد ، هو إعادة الخلائق بعد الموت في عالم غير عالمنا هذا . ويقع الكلام في مسائل :

امكان المعاد

١ – هل يمكن عقلاً وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم أولاً ؟. ليس من شك أن العقل يحكم بالامكان ، لأنه لا يفرق بين المتساويين ، ويقيس امكان وجود أحدهما المساوي على الموجود بالفعل – مثلاً – إذا أوجد الباني بيتاً نحكم بأنه يستطيع أن يبني مثله متى شاء ، من باب قياس أحد المتماثلين على الآخر . وقد أوجد الله دنيانا هذه من لا شيء ، فبالأحرى ان يوجد مثلها من شيء أو من لا شيء . وإلى هذا أشارت الآية الكريمة : « أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم » .

وبعد أن أثبتوا حكم العقل بإمكان المعاد استدلوا على وقوعه بأدلة ثلاثة :

أولاً : ان النبي المتصف بجميع صفات الكمال والجلال ، والمعصوم عن الخطأ والكذب قد أخبر بوقوعه ، فيجب التصديق ، تماماً كما لو أخبرك الثقة الأمين بوقوع حادثة لا يمنع العقل من وقوعها .

ثانياً : ان الله وعد المطيع بالثواب ، وتوعد العاصي بالعقاب ، مع انهما قد فارقا هذه الدنيا قبل أن يجازى كل بعمله ، فوجبت الإعادة ، ليحصل الوفاء بوعده ووعيده .

ثالثاً : ان الله قد كلف العباد ، وفعل بهم الألم ، وهذا يستلزم الثواب والعوض ، وإلا كان ظالماً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، والثواب والعوض انما يصلان للمكلف في الآخرة ، لانتفائها في الدنيا[1] .

هل المعاد روحاني أو جسماني ؟

قال الملاحدة والدهرية : لا حشر للأرواح ، ولا للأجسام بعد الموت ، لأن من مات فات .

وقال الفلاسفة : المعاد الروح فقط دون الجسم لأن الجسم ينعدم بصورته وأعراضه فلا يمكن إعادته ، والروح جوهر بسيط مجرد فلا سبيل إلى فنائه .

وقال جماعة من المتكلمين والفقهاء : المعاد الجسم فقط دون الروح ، لأن الروح بزعمهم جسم لطيف سار في البدن سريان النار في الحطب ، والماء في النبات ، والزيت في الزيتون[2] .

---

(١) شرح التجريد للعلامة الحلي ، باب المعاد . وقد اطلنا الكلام في ذلك في كتاب « الآخرة والعقل » .

(٢) هذا عين ما يقوله الماديون الذين لا يعترفون بشيء وراء المادة ، ولكن الفرق ان الماديين لا يقولون بالعودة ثانية في عالم آخر ، وهؤلاء الماديون المؤمنون يقولون بحشر المادة ونشرها . وقال صدر المتألهين في كتاب « المبدأ والمعاد » الفن الثاني في الطبيعيات: « ان اكثر الاسلاميين يرون ويعتقدون بأن الإنسان ليس سوى هذه البنية المحسوسة ، اعني الجسد المركب من اللحم والدم والعظم والعروق ، وما شاكلها التي كلها أجسام ».

وقال كثير من المتكلمين وغيرهم ، منهم الأشعري كالغزالي ، ومنهم الإمامي كالطوسي ، قالوا : ان المعاد للروح والبدن معاً ، ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال : ان المُعاد هو بدن الانسان الذي كان في الدنيا بعينه . ومنهم قال : إن المعاد جسم يماثله ، وليس هو بالذات .

شبهة الآكل والمأكول

واشكلوا على من قال بإعادة الجسم بعينه بأننا نفرض أن زيداً مات واستحال جسمه إلى تراب ، ثم استحال التراب إلى نبات ، فاغتذى عمرو بذلك النبات ، فيستحيل جسم زيد إلى جسم عمرو ، وحينئذ يقال : ان اعيد عمرو الآكل لم يكن زيد المأكول معاداً ، وعليه تنتفي الاعـــادة بالنسبة إلى أحدهما لا محالة ، وهذه الشبهة تعرف بشبهة الآكل والمأكول. وقررها بعض الفلاسفة بأسلوب آخر ، قال : إذا أكل انسان انساناً آخر فان كان الآكل كافراً ، والمأكول مؤمناً لزم تعذيب المؤمن ، لأنه استحال إلى بدن الكافر ، والكافر معذب ، وان كان الآكل مؤمناً لزم ان يكون الكافر منعماً ، لأنه استحال إلى جسم المؤمن ، والمؤمن منعم .

وأجاب المتكلمون عن هــــذه الشبهة بأن للإنسان أجزاء أصلية ، وأخرى عرضية ، والتي تستحيل إلى بدن آخر هي الأجزء العرضية ، أما الأصلية فلا تصير جزءاً من غيرها ، بل تبقى على حقيقتها من أول العمر إلى آخره ، ومن هذا الجواب يتضح أن معنى الموت عند المتكلمين هو تفريق أجزاء الجسم ، ومعنى الحياة بعد الموت جمع تلك الأجزاء وتأليفها مرة ثانية .

وأجاب الفلاسفة عن شبهة الآكل والمأكول بأن حقيقة الانسان هي نفسه ، لا بدنه ، والأكل إنما وقع على البدن لا على النفس التي يكون الإنسان بها انساناً .

وقال ابن رشد في كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » : ان على الإنسان ان يعتقد بوجود المعاد ، وانه واقع لا محالة ، أما كيفيته ، وهل هو بالجسم ، أو بالروح ، أو بهما معاً فيؤمن بما أدى إليه نظره ، على شريطة ان لا يفضي اجتهاده إلى إنكار المعاد من الأصل .

عذاب القبر

قال أكثر أئمة المسلمين : ان كل ما نطق به الكريم ، وثبت في السنة النبوية فيما يرجع إلى ما بعد الموت من عذاب القبر إلى الحشر والنشر ، والحساب والعقاب ، وما إلى ذلك ــ كله حقيقة بلا تأويل ، ومن أول شيئاً من ذلك زاعماً انه لا وجود له فقد خالف الإسلام ، لأن كل ما قاله القرآن ممكن في نفسه ، وليس في وقوعه محال في نظر العقل ، فيجب التصديق .. ولو قلنا ، إن ما أخبر به القرآن والسنّة لا وجود له لزم ان يكون الدين تضليلاً وغواية ، لا ارشاداً وهداية .

وبالتالي ، نقول مع الفيلسوف الكبير الملقب بصدر المتألهين « إن مسألة المعاد من أغمض المسائل دقة ، وأعظمها شرفاً ورتبة ، وقلّ من يهتدي اليها من كبار الحكماء ، ومن يرشد إلى اتقانها من عظماء الفضلاء »[1] .

(١) المبدأ والمعاد باب الفن الثاني في الطبيعيات .

الفصل الثلاثون

الامامية بين الأشاعرة والمعتزلة

لاحظت ، وأنا أتتبع كتب الفلسفة وعلم الكلام أمراً غريباً دفعني من حيث أريد أو لا أريد إلى كتابة هذا الفصل ، لاحظت أن كثيراً من الذين كتبوا – من غير الإمامية – في الفرق ومذاهبها يعتبرون الإمامية اتباعاً للمعتزلة في تفكيرهم ، فمن هؤلاء من يقول – إذا حرر مسألة خلافية – : قال الأشاعرة : كذا . وقال المعتزلة واتباعهم الامامية : كذا. وبعضهم يقتصر على رأي الاشاعرة ، والمعتزلة ، ويهمل الإمامية كلية ، وكأنه يدرج الامامية في عداد المعتزلة ، كما تدرج الماتريدية في عداد الأشاعرة[1] .

وقد اطلع على هذا القول بعض الغربيين فآمن به جهلاً وتقليداً ، ورد أصول التفكير الإمامي إلى المعتزلة .. قال آدم متز في كتاب : الحضارة

---

(١) شرح المواقف ج ٤ ص ١٢٢ طبعة ١٩٧٠ . والماتريدية نسبة لمحمد بن محمد بن محمود المعروف بابي منصور الماتريدي ، ولربما تريد ، وهي محلة بسمرقند فيما وراء النهر . توفي سنة ٣٣٣ هـ قالوا : ان آراء ابي حنيفة هي الاصل التي تفرعت منه آراء الماتريدي . « المذاهب الاسلامية » لابي زهرة ص ٢٨٧ وما بعدها .

الإسلامية : « ان الشيعة ورثة المعتزلة ». ورأى بعض الشباب المثقف كلام المستشرقين فأخذه على علاته ، كما هو المألوف والمعروف من ثقافة هذا الجيل الصاعد ... قال الاستاذ عبد الرحمن الشرقاوي في مجلة الغد عدد ٢ سنة ١٩٥٣ : « ان الشيعة التقطوا كثيراً من أفكار المعتزلة ». هكذا أخذ المستشرقون عن بعض القدامى دون تتبع وتمحيص ، وأخذ شبابنا عن المستشرقين حتى كأنهم المصدر الذي لا يبقى معه الشك ، ولا يقبل التشكيك ، وماذا يكون الشأن في من قلد المقلدين ؟!..

والحقيقة ان الشيعة أسبق من الأشاعرة والمعتزلة ، بل أسبق المذاهب الإسلامية على الإطلاق ، كما يأتي عن الشيخ أبي زهرة ، فان لهم آراء مستقلة استقوها من الكتاب والسنّة ، وقد يلتقون في بعضها مع الاشاعرة وفي البعض الآخر مع المعتزلة ، ويستقلون بأشياء كثيرة عن كل من الفريقين .

فلقد سبق الإمام علي وأولاده الناس إلى الكلام عن الإيمان وعقيدة الإسلام ، واهتموا بفلسفتها ، والذب عنها بمنطق العقل قبل أن يخلق واصل بن عطاء . فهذه تعاليم أهل البيت مشحونة بالمبادىء العقلية والنقاش المنطقي للدفاع عن العقيدة الإسلامية ، وردّ الشبهات عن نصوص الكتاب والسنّة . وقد صيغت تعاليمهم هذه في قضايا فلسفية طغت على قول الكثيرين من علماء الكلام وفلاسفة المسلمين ، فرددوها على ألسنتهم ، ودونوها في أسفارهم ، واتخذوها أساساً لفلسفتهم من حيث يقصدون أو لا يقصدون .

ان أئمة الفرق والمذاهب ابتدأوا بعلم الكلام حيث انتهى منه أهل بيت النبي (ص) . قال ابن أبي الحديد في شرح النهج ج ٢ ص ١٢٨ : « ان أصحابنا المعتزلة ينتمون إلى واصل بن عطاء ، وواصل تلميذ

أبي هاشم بن محمد بن الحنفية ، وأبو هاشم تلميذ أبيه محمد ، ومحمد تلميذ ابيه علي عليه السلام ».

وذكر هذه الحقيقة التاريخية السيد المرتضى في أماليه ج ١ ص ١٦٥ ، والشهرستاني في الملل والنّحل ص ٢٦ وتتلمذ أحد شيوخ المعتزلة على هشام ابن الحكم تلميذ الإمام جعفر الصادق[1] . وقال الشيخ أبو زهرة في كتابه « المذاهب الإسلامية » ص ٥١ : « الشيعة أقدم المذاهب السياسية الإسلامية » وقد ظهروا بمذهبهم في عصر عثمان ، ونما وترعرع في عهد علي ، اذ كلما اختلط بالناس ازدادوا اعجاباً بمواهبه وقوة دينه وعلمه ».

وعلى هذا يصح القول بأن المعتزلة هم اتباع الامامية ، وليس الامامية أتباعاً للمعتزلة ..

نقول هذا — جدلاً — والزاماً لمن قال بأن الامامية هم اتباع المعتزلة ، أما الحقيقة التي نؤمن بها فهي ان كلاً من الامامية والمعتزلة والاشاعرة فرقة من الفرق الاسلامية تستقل بمبادئها وتعاليمها ، وقد تلتقي في شيء من هذه التعاليم مع اخواتها من الفرق ، وتفترق عنها في شيء . وفيما يلي نذكر طرفاً من المسائل التي اختص بها الامامية دون الاشاعرة والمعتزلة ، وبعض المسائل التي اتفقوا عليها مع الاشاعرة ضد المعتزلة .

الشفاعة

١ — أجمع المسلمون كافة على ثبوت اصل الشفاعة ، وانها تقبل من الرسول الاعظم (ص) ، واختلفوا في تعيين المشفوع له ، فقال الامامية والاشاعرة : ان النبي (ص) يشفع لاهل الكبائر باسقاط العقاب عنهم . وقال المعتزلة : لا يشفع الا للمطيعين المستحقين الثواب ، ومعنى شفاعته للمؤمن

(١) انظر كتاب « هشام بن الحكم » للشيخ عبدالله نعمة .

المطيع ان يطلب له من الله زيادة الثواب وتضاعف الحسنات . وابطل المحقق الطوسي في كتاب التجريد هذا القول بأنه لو كانت الشفاعة في زيادة المنافع لجاز ان نشفع نحن في النبي ، ونطلب له علو الدرجات ، وهو باطل ، لأن الشافع أعلى من المشفوع فيه . وأما الآيات الدالة على نفي الشفاعة ، كقوله : « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » فمتأولة بالجاحدين ، جمعاً بينها وبين ما دلّ على قبول الشفاعة .

الجنة والنار :

٢ – قال الامامية والأشاعرة : ان الجنة والنار مخلوقتان الآن ، بدلالة الشرع على ذلك . وقال أكثر المعتزلة : انهما غير موجودتين الآن ، وستُخلقان غداً يوم الجزاء .

مرتكب الكبيرة

٣ – قال الامامية والاشاعرة : ان مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق يجب إقامة الحد الشرعي عليه إذا سرق أو شرب أو زنا . وقال الخوارج : هو كافر . وقال المعتزلة : لا مؤمن ولا كافر ، وأثبتوا المنزلة بين المنزلتين ، وهذه المسألة هي السبب لافتراق واصل عن استاذه الحسن البصري ، وانشاء فرقة الاعتزال .

الأمر بالمعروف

٤ – اتفق المسلمون كافة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واختلفوا : هل يجبان بالسمع أو بالعقل ؟.. فقال الإمامية والأشاعرة : يجبان بالسمع ، بنص الكتاب والسنة ، ولولا وجود النص الشرعي لم يكن باعث على الوجوب . وقال المعتزلة : يجبان بالعقل ، أما

الشرع فيؤكد حكم العقل ويقره ، وعليه فإن الوجوب ثابت ، حتى ولو لم يرد النص الشرعي .

الإحباط

٥ – قال جمهور المعتزلة : ان المؤمن المطيع يسقط ثوابه المتقدم بكامله إذا صدرت منه معصية متأخرة « حتى ان من عبد الله طول عمره ، ثم شرب جرعة من خمر فهو كمن لم يعبد الله ابداً » ، وكذا الطاعة المتأخرة تسقط الذنوب المتقدمة ، وهــذا هو معنى الاحباط . واتفق الإمامية والأشاعرة على بطلان الاحباط ، وقالوا : ان لكل عمل حسابه الخاص ، ولا ترتبط الطاعات بالمعاصي ، ولا المعاصي بالطاعات ، والإحباط يختص بالجاحدين الذين لا يؤمنون بالله ولا بالرسول واليوم الآخر ، كما دلت الآية الكريمة : « لئن أشركت ليحبطن عملك ، ولتكونن من الخاسرين » لأن الجحود سيئة لا تقبل معه حسنة ، وليس بعد الشرك إلا العذاب ، أما من أساء وأذنب ، وهو يؤمن بالله فيوازن بين حسناته وسيئاته ، فان كانت الاساءة أكثر كان كمن لم يحسن ، وإن كان الإحسان أكثر كان كمن لم يسيء ، إذ الأكثر ينفي الأقل . وان تساويا كان كمن لم يصدر عنه شيء . وقال صاحب المواقف : ان الذي تتساوى حسناته مع سيئاته يجوز أن يثاب ، ترجيحاً لجانب الثواب على العقاب .

ثبوت الحال

٦ – أثبت المعتزلة الواسطة بين الوجود والعدم ، وقالوا بثبوت الحال وهو عندهم عبارة عن صفة الشيء ، ولكنه لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالمعلوم ولا بالمجهول ، ولا بشيء ابداً . وأنكره الامامية والأشاعرة ، وقالوا : لا شيء سوى الوجود والعدم .

٧ – أسرف المعتزلة في تمسكهم بالعقل ، وغالى أهل الظاهر في جمودهم على ظاهر النص ، فوقف الامامية وكثير من الاشاعرة موقفاً وسطاً بين الفريقين ، والتزموا تأويل كل ظاهر الكتاب والسنة يخالف لبديهة العقل ، وأعرض المعتزلة عن هذه المحاولة . ومن الخير ان ننقل ما ذكره الدكتور توفيق الطويل في كتابه « أسس الفلسفة » ص ٢٨٩ ، قال :

« ان اصطناع العقل قد طوح بفرق المتكلمين حتى أدى ببعضها إلى الشطط ، من ذلك أن بعض الخوارج ، وهم يشبهون المعتزلة العقليين في بعض المسائل ، قد رفضوا أن تكون السنن المأثورة مرجعاً للأحكام ... بل غالت إحدى فرق الخوارج غلواً أدى بها إلى الطعن في بعض سور القرآن فالميمونية أنكرت سورة يوسف ... لأنها قصة عشق . . وإلى مثل هذا الشطط ذهب بعض المعتزلة ، فرأوا أن الآيات التي حملت على خصوم النبي مثل « تَبَّتْ يَدا أبي لَهب » لا يعقل أن تكون من القرآن ، لأنها لا تتمشى مع قوله تعالى : « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ » .

هذا طرف مما اتفق عليه الإمامية والأشاعرة ضد المعتزلة ، وفيما يلي بعض ما تفرد به الامامية دون الفريقين .

الخلافة

٨ – قال الامامية : ان النبي قبل وفاته نص على خليفته بالذات . وقالت سائر الفرق الاسلامية : بل سكت ، وترك الأمر شورى بين المسلمين .

عصمة الامام

٩ – قال الإمامية : ان الإمام يجب أن يكون معصوماً عن الخطأ

والسهو في بيان الأحكام الشرعية ، وقال غيرهم : لا تجب له العصمة في شيء . بل ذكر الشيخ محمد أبو زهرة في كتاب « المذاهب الاسلامية » ص ١٥٥ : « وجوب الصبر على ظلم الحاكم الجائر ، وعدم جواز الخروج عليه » ثم قال : هذا هو المشهور ، والمنقول عن أئمة أهل السنة ، ونقل عن ابن تيمية أن الخليفة إذا اختير على انه عادل ، ثم تبين انه فاسق فالأرجح عند الجمهور وجوب الاستمرار في طاعته .

عصمة الأنبياء

١٠ – قال الإمامية : الأنبياء معصومون عن الذنوب كبيرها وصغيرها قبل النبوة وبعدها . وقال المعتزلة : تجوز عليهم الصغائر والكبائر قبل الوحي ، أي قبل أن يصبحوا أنبياء ، أما بعد الوحي فتجوز عليهم الصغائر من الذنوب دون الكبائر . وقال الأشاعرة : تجوز الكبائر والصغائر قبل النبوة ، أما بعدها فلا يجوز عليهم الكفر ، ولا تعمّد الكذب ، وتجوز عليهم الصغائر عمداً أو سهواً ، والكبائر سهواً لا عمداً .

الوعد والوعيد

١١ – اختلفت الأمة في مسألة الوعد بالثواب ، والوعيد بالعقاب : هل يجب على الله الوفاء بها أو لا ؟ قال الأشاعرة : لا يجب على الله شيء ، وله أن يعاقب المطيع ، ويثيب العاصي . وهذا ما قاله الغزالي بالحرف : « ان الله لا يبالي لو غفر لجميع الكافرين ، وعاقب جميع المؤمنين » . واستدلوا على ذلك بأن الله مالكُ كل شيء ، وللمالك أن يتصرف في ملكه كيف شاءَ ، تماماً كما نتصرف نحن بالحَمَل . وقال المعتزلة : ان ثواب المطيع ، وعقاب العاصي ، ان مات بلا توبة – واجبان على الله ، وإلا كان ما أخبر به كذباً ، والكذب محال عليه سبحانه . واستدلوا بقوله تعالى : « وما انا بظلاّمٍ للعبيد » .

وقال الامامية : يجب على الله الوفاء بالوعد ، وهو ثواب المطيع ، لأنه مقتضى العدل والانصاف ، ولا يجب عليه الوفاء بالوعيد ، أي عقاب العاصي ، لأن العقاب حق لله ، فيجوز له إسقاطه ، تماماً كما لو كان لإنسان دَين في ذمتك فيجب عليك أن تؤديه غير منقوص ، أما لو كان الدين لك فأنت بالخيار ، إن شئت أن تسمح ، وإن شئت استوفيته كاملاً . وبهذا وقف الامامية موقفاً وسطاً ، حيث وافقوا المعتزلة في الوعد ، وخالفوهم في الوعيد ، ووافقوا الاشاعرة في الوعيد ، وخالفوهم بالوعد . وبالتالي ، فأين ما يبرر القول بأن الإمامية هم أتباع المعتزلة ؟!. وكيف تنسب الامامية إلى المعتزلة ، وقد رووا عن الإمام جعفر الصادق قوله : « لعن الله المعتزلة أرادت أن توحد فألحدت ، ورامت عن أن ترفع التشبيه فأثبتت »[1] . وهذا ما قالته الاشاعرة عن المعتزلة بالحرف الواحد .

(أهم مصادر هذا الفصل أربعة كتب في علم الكلام ، كتابان للسنة : المواقف للايجي ، وشرح التجريد للقوشجي ، وكتابان للشيعة شرح التجريد وكشف الفوائد المتن للمحقق الطوسي ، والشرح للعلامة الحلي) .

---

(1) كتاب « كنز الفوائد » لمحمد بن علي الكراجكي من شيوخ الامامية وثقاتهم ، توفي سنة ٤٤٩ هـ .

الفصل الحادي والثلاثون

مصطلحات فلسفية

أيس — هو الوجود . ضد « ليس » النفي . ومن تعابير الكندي « مؤيس الأيسات عن ليس » أي موجد الموجودات عن لا شيء .

الحال — هو عند المعتزلة واسطة بين الوجود والعدم ، ويعنون به صفة الشيء ولكن هذه الصفة ليست بالوجود ولا بالعدم ولا بالمعلومة ولا المجهولة !

الخلاء — هو خلو المكان عن الشاغل حتى عن الهواء ، اثبته المتكلمون ونفاه الفلاسفة .

الرواقيون — نسبة إلى الرواق المزخرف الذي نشأ فيه زينون القبرصي « ٢٦٤ ق م » وفلسفتهم ترتكز على البحث « كيف أعيش » .

الاشراقيون — هم القائلون بأن النفس إذا خلصت من الشوائب والموانع امكنها الاتصال بالعقل الفعال ، وهي إذا قابلت الشيء يحدث لها عند المقابلة إشراق على الشيء فتراه كما هو .

الطفرة — هي أن ينتقل المتحرك من الجزء الأول إلى الجزء الثالث

دون أن يمر بالجزء الثاني .. إرجع إلى فصل « الجواهر والأعراض »(*) من هذا الكتاب .

القضية الحقيقية – هو ما كان الحكم فيها على الطبيعة الشاملة للأفراد الموجودة فعلا ، وللأفراد التي ستوجد فيما بعد ، كما لو قيل : كل من بلغ سن الثامنة عشرة فهو مالك لأمره ، ولا ولي عليه ، وأما القضية الخارجية فانها تختص بالأفراد الموجودة بالفعل ، كما لو قيل : مات من في السيارة .

القول الشارح – هو الكلام الموجب إلى التصور دون التصديق ، والحجة توصل التصور والتصديق .

الكمون – هو القوة الموجودة في الشيء ، كالنار في العود قبـــل أن يحترق .

المشّاءون – كان افلاطون يعلّم الفلسفة ، وهو ماشٍ فسميت فرقته بالمشائين .

(*) العقل الهيولاني مجرد قابلية النفس للادراك، وسمي بذلك تشبيهاً بالهيولى الاولى الخالية عن جميع الصور ، ولكن تقبلها كالطفل القابل بطبعه الكتابة .

العقل بالملكة هو الاستعداد لتحصيل النظريات بعد الحصول على الضروريات ، كالرجل المستعد لتعلم الكتابة .

العقل الفعال استحصال النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد كالذي تعلم الكتابـة فان يكتب متى اراد .

العقل المستفاد هو الذي استحضر النظريات فعلا كالكاتب حين يكتب .

القسم الثاني

نظراتٌ في التصوّف والكراماتُ

الفصل الأول

التصوف والرهبنة

ما هو التصوف ؟ وما هي الغاية المقصودة منه ؟ وهل هو من الموضوعات الاسلامية الخالصة ، أو ان تاريخه يمتد إلى ما قبل الاسلام ؟ وبالتالي ، هل الرهبانية هي التصوف بالذات ، أو شيء آخر لا يمت إلى التصوف بصلة .

ما هو التصوف ؟

قد يُظن أن التصوف طريقة تدعو إلى ترويض النفس عـــلى الفقر والمسكنة ، ولبس المرقعـات ، وحمل المسابح ، وترك الكسب والعمل لتحصيل العلم والعيش ، والإقبال على ذكر الله في الخلوات والحلقات .

ولا مصدر لمن فسر التصوف بذلك إلا انه رأى فئـة من الكسالى تحترف العيش عن هذه السبيل ، ثم تتستر بذكر الله ، واسم التصوف ، فتخيل ان هذا هو المعنى الحقيقي للتصوف . وبديهة أن الحق لا يُعرف بالرجال ، بل العكس هو الصحيح . ولو أخذنا معنى التصوف من بعض المنتسبين إليه ، والمتسمّين بسِمَتِه ، لكنّا كمن يأخذ المسيحية عن مقلنَس ، والإسلامَ عن معمم ، ويدع القرآن والانجيل ، وما فيهما من تعاليم وأحكام وفرائض .

ولا شيء أدل على ان التصوف غير الزهد من أن معنى الزهد يتحقق بمجرد الإعراض عن الدنيا ومتاعها ، أما التصوف فقد أخذ في مفهومه مجاهدة النفس وترويضها ، أجل ، ان الزهد ثمرة من ثمرات التصوف ، وليس هو التصوف بالذات . على أن ابن عربي ، وهو أحد شيوخ الصوفية ، قد فسر هذا الحديث القدسي حكاية عن الله سبحانه : « أنا الرحمن خلقت الرحم ، وشققت لها اسماً من اسمي ، فمن وصلها وصلته ، ومن قطعها قطعته » فسّره بأن العمل في هذه الحياة ضرورة لازمة لكل إنسان صوفياً كان أو غير صوفي . ويتلخص شرحه لهذا الحديث بأن الله أراد من الرحم الطبيعة ، فكما أن الرحم تضم الطفل وتغذيه ، وتحفظ له الحياة كذلك الطبيعة تضم الإنسان وتطعمه ، وفيها ينمو ويكبر . أما صلة الانسان الطبيعة فهو أن يجدّ فيها ويعمل ، ومعنى قطعه لها أن يكسل ويهمل . وقال الشيخ ابن عربي : من بخس حق الطبيعة فقد بخس حق الله ، وجهل ما فيها من أسرار .

هذا ، إلى أن ما يحصل للانسان من الثواب والنعيم في الآخرة ، وبعد الموت — هو من نتائج العمل في هذه الحياة ، فليس الكمال الأخروي إلا من ثمرات العمل في الطبيعة نفسها ، وهذا معنى قوله تعالى : « وأنْ ليس للانسان إلا ما سعى » ومعنى قول الامام علي : « اليوم عمل ولا حساب ، وغداً حساب ولا عمل » . وحملُ المسابح ولبس المرقعات وعقد الحلقات ليس في شيء من العمل عند الله وعند الناس .

اذن التصوف شيء ، والزهد شيء آخر . وأيضاً ليس التصوف من الشعائر والعقائد الدينية ، ولا من التقاليد السائدة والنظم الاجتماعية ، ولا هو حقيقة طبيعية تفرض نفسها فرضاً ، وإنما هو بأساليب التربية أشبه .. نقول ، مع العلم بأن التصوف بمعناه الشامل لكل فئة تتسم به ، وتنتمي اليه — لا يجمعه حد ولا رسم ، لأن المتصوفة على أنواع ، فمنهم

من هام بحب الله ، ومنهم من يدعي الاتصال المباشر بالله ، ومنهم القائل بالاتحاد مع الله ، وآخر قال بحلول الله فيه وفي غيره ، ومنهم من يقول بالكشف والاشراق ، وما إلى ذلك . فالتصوف إذن بمعناه الشامل لجميع النزعات والاتجاهات ليس مذهباً محدود المعالم والمقاصد ، وبالتالي فلا يمكن الإشارة إليه بحد جامع مانع .

وقد ذُكر له تعاريف شتى أنهاها بعضهم إلى نيف وسبعين تعريفاً . ومهما يكن فنحن نشير إليـــه بأنه الانتصار على النفس ، والتغلب على ميولها وأهوائها عن طريق التدريب والتهذيب ، تماماً كترويض الحيوان المفترس على الوداعة ، فيصبح وادعاً مسالماً بعد أن كان شريراً مخاصماً .

الغاية من التصوف

أما الغاية المقصودة من التصوف فتختلف تبعاً لأنظار المتصوفين ، فمن اعتبره سبباً من أسباب المعرفة تكون الغاية عنده ثقافيـة ، ومن رآه طريقاً إلى الكمال تكون الغاية عنده أخلاقية . ومن اتخذه وسيلة الخلاص من عذاب الآخرة فتكون دينية . وبعضهم يرى التصوف سبباً للذة مجتمعة .

تاريخ التصوف :

إن التصوف بمعناه الشامل لجميع أنواعه وصوره ، وكما تبحثه كتب الفلسفة – ليس من المسائل والموضوعات الاسلامية الخالصة التي يرجع فيها إلى القرآن والحديث النبوي ، بـــل ان التصوف بمعنى الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ينكره الإسلام ، وينفيه نفياً قاطعاً . وتاريخ التصوف يمتد إلى ما قبل الاسلام ، وقد تسرب إلى الفكر الإسلامي ، واندمج بـه كثيره من الافكار الأجنبية . فوحدة الوجود والحلول قد جاءا من الفلسفة الهندية والافلاطونية الحديثة ، كما أن البوذية ترتكز تعاليمها على تهذيب النفس وتحريم الملذات .

وقال الباحثون في التصوف : ان الصوفية لمسلمين كانوا في أول أمرهم يتلون القرآن ، ويكثرون من العبادة وذكر الله ، ثم تكلم أبو يزيد البسطامي في الفناء بالله ، وهذه الفكرة توجد في البوذية ، وتسمى « نرفانا » . وقال الباحثون أيضاً : ان النصرانية أحد منابع التصوف ، وعنها أخذ لبس الصوف ، إذ كان كثير من الرهبان يلبسونه ، وإلى النصرانية يسند الكلام في حب الله .

الرهبانية والتصوف

قال بعض المستشرقين : ان الرهبانية المسيحية أحد منابع التصوف الاسلامي وتبعه على ذلك جماعة من المصريين ، منهم الدكتور زكي مبارك قال في الجزء الثاني من كتاب : التصوف الاسلامي : « ان المسلمين كانوا يرون المسيح قدوة في الشؤون الروحية ، فانهم عرفوا الانجيل منذ زمن بعيد ، وقد ترجموه ترجمة فصيحة جداً ، ومن تلك الترجمة الفصيحة شواهد كثيرة في كتب الأدب والتصوف ، كالذي نراه في كتاب عيون الأخبار لإبن قتيبة ، وكتاب « الإحياء » للغزالي . والتشابه كبير جداً بين مذاهب الصوفية في التعبد ، فالنصراني المتبتل يدخل الكنيسة وفي جيبه كتاب يشتمل على طوائف من الأدعية والصلوات ، والصوفي المخلص يدخل المسجد وفي يده كتاب يشتمل على طوائف الاستغاثات والأحزاب والأوراد » .

ونحن لا ننكر الرهبانية المسيحية ، كيف ، وقد نص عليها القرآن الكريم في الآية ٢٨ من سورة الحديد : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء مرضاة الله ، فما رعوها حق رعايتها » ، كما أثنت الآية ٨٦ على الرهبان والقسيسين : « ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون » .

ولكن نتساءل : هل الرهبانية هي التصوف ؟ وهل القسيسون والرهبان من المتصوفة حقاً أو انهم رجالُ دينٍ يعيشون معيشة خاصة ، ويتزيون بزي خاص ، يعبدون الله ويقومون بمهمة الدفاع عن العقيدة ، وتعليمها الناس بالوعظ والارشاد ؟

أما نحن فنميل إلى أن الرهبانية غير التصوف ، وان رجال الدين شيء فيما المتصوفة شيء آخر ، وبخاصة التصوف النظري الذي هو أحد أسباب المعرفة . ومهما يكن ، فلا يمكن الباحث المنصف أن يرجع التصوف بمعناه المتشعب إلى أصل واحد محدود .

أجل ، يمكن أن نُرجع إلى المسيحية الحب الإلهي عند المتصوفة المسلمين ، على أن القرآن الكريم قد صرح به في أكثر من آية ، ولكنه أراد الحب بمعنى الطاعة والانقياد لله والجهاد في سبيله ، لا بمعنى الوجد والشوق .

التصوف والاسلام

والآن ، ما هو موقف الاسلام من التصوف ؟ هل ينكره أو يقره ؟ لقد أشرنا فيما سبق إلى أقسام التصوف وأنواعه ، فما كان من نوع مجاهدة النفس ومراقبتها ، والاقبال على الله وعمل الحق — فهو من صميم الاسلام ، بل سماه النبي بالجهاد الأكبر ، وسمى الجهاد بالسيف الجهادَ الأصغر .

وما كان بمعنى الاتصال بالله مباشرة وبلا واسطة ، أو الاتحاد والحلول فهو كفر والحاد .

وما كان من نوع الشعوذة والمراء ، وادعاء السحر ، وعلم الغيب والكرامات — فهو فسق ونفاق . وقد جاء من طرق الشيعة أحاديث كثيرة في ذم التصوف والمتصوفين بهذا المعنى ، والمعنى الذي قبله ..

وان الصوفية « قطاع طريق المؤمنين ، والدعاةُ إلى نحلة الملحدين ، وانهم حلفاء الشيطان ، ومخربو قواعد الدين ، يتزهدون لراحــة الاجسام ، ويتهجدون لصيد الأنام ، ولا يتبعهم إلا السفهاء ، ولا يعتقد بهم إلا الحمقاء » .

أما أن يكون التصوف سبباً من أسباب المعرفــة ، وطريقاً لبعض المجهولات ، أما أن يُلهم القلب الزكي بنوع من الحقائق — فله مصدر واضح في الإسلام . ويسمى هــذا التصوف بالتصوف النظري ، ويعلم القلب . ولعلاقته بالمعرفة دخل في الفلسفة ، وكان باباً من أبوابها ، وموضوعاً من موضوعاتها . ويشهد لهذا الارتباط قول الرسول الأعظم : « من علم وعمل أورثه الله علم ما لم يعلم » حيث جعل العمل سبباً للعلم ، تماماً كالعلم الذي هو سبب معد للعمل . ويتفق هذا الحديث مع النظرية القائلة ان المعرفة تخضع للنشاط العلمي ، كما يخضع العمل للمعرفة — مثلاً — إذا تعلمت مهنة وباشرت العمل بنفسك ، ومضيت مستمراً في ممارستها تفتحت آفــاق جديدة تدعوك إلى عمل جديد ، وإذا تابعت حصلت لك معرفة أخرى ، وهكذا إلى ما لا نهاية . فالعلم والعمل أشبه برجل يسير في ظلمة حالكة وفي يده مصباح .. فالمصباح يضيء له الجزء الأول من الطريق ، فيقطعه الرجل بسلام . فإذا انتهى منه يصير المشي سبباً لاضاءة الجزء الثاني ، فيقطعه الرجل ، كما قطع الجزء الأول . وهكذا يحصل التفاعل بين متابعة السير والاضاءة ، حتى النهايــة ، فكل منهما سبب ومسبب ، وفاعل ومنفعل ، فالضوء فاعل لأنه يهيء للسير على الطريق ، ومنفعل لأن المشي يهيء لاضاءة الجزء التالي منه .

وقال الامام علي مشيراً إلى ربط المعرفــة بالتصوف : « ان الله جعل الذكر جلاءً للقلوب ، تسمع به بعد الوقرة ، وتبصر به بعد العَشوة ، وتنقاد به بعد المعاندة » . وقال : « ان من أحبّ عباد الله اليــه عبداً

اعانه الله على نفسه ، فاستشعر الحزن ، وتجلبب الخوف ، فزهر مصباح الهدى في قلبه » فقد جعل اتصالاً بين طاعة الله ، وبين المعرفة . كما ربط بين المعصية ، وبين الجهل في قوله : « من قارف ذنباً فارقه عقل لا يعود إليه أبداً » ، إلى غير ذلك من تعاليمه التي تربط بين كل صفة وما يناسبها من الصفات . فالفضائل عند الامام متآخية متشابكة يدعو بعضها إلى بعض ، ويطرد كلُّ خلق شريف ما يضاده من الأخلاق الرذيلة ، تماماً كالجسم القوي السليم يقاوم الاسقام ، ويزداد قوة ونشاطاً . وجاء في القرآن الكريم آية ١٧ من سورة محمد : « والذين اهتدوا زادهم هدى » .

أما الرذائل فهي كأمراض الجسم ، يؤدي بعضها إلى بعض ، قال تعالى في الآية ١٢٦ من سورة التوبة : « وأما الذين في قلوبهم مرض فزادهم رجساً إلى رجسهم » ولما كانت تعاليم الأمام متخمة بالحث على الزهد والتقوى ، وتربط بين المعرفة ومجاهدة النفس ، وكانت الدنيا عنده أحقر من عفطة عنز – كما قال – فقد اجتذبته إلى نفسها كل فرقة من فرق التصوف ، وانتسبت اليه مدعيةً انها تستقي من مَعينه ، وتستمد من تعاليمه .

قال المستشرق جولد تسهير في كتاب « العقيدة والشريعة » : « ان تقديس علي اصبح عقيدة تحمس لها عدد من البيئات الصوفية ، حتى تغلغلت أحياناً في ثنايا مذهبهم وتعاليمهم » .

أما المعرفة التي يؤدي اليها التصوف فهي معرفة السبب الأول لهذا الكون وأوصافه وأفعاله ، ومعرفة اسرار العالم ، والحكمة المودعة في نظامه وجميع أشيائه ، بخاصة معرفة حقيقة الانسان والغاية من وجوده ، والوجهة التي يجب عليه أن يتجه اليها في حركاته وسكناته [1] .

---

(١) هذا قول الصوفية ، أما نحن فنؤمن بأن التجرد عن الأهواء والاغراض ، والاخلاص لله قوة وعلماً يجر الانسان تلقائياً إلى الإيمان بالله ، وإلى الحكمة التي وصف الله بها الانبياء والصالحين ، وهي معرفة الخير والعمل به ، ومعرفة الشر ، والابتعاد عنه . واليه اشارت الآية : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » .

التوفيق بين الدين والتصوف :

وقد وُجد بين المتصوفين فئة حاولت التوفيق بين التصوف والظواهر الدينية ، كابن عربي ، وعبد الرازق القاسلني ، وابن فهد ، وغيرهم . ومن الامثلة على هذا التوفيق قول ابن عربي بأن دين الإسلام وغيره من الأديان أمرَ بالحب والإخاء، والحب يستدعي رفع الحواجز بين الناس ، كل الناس ، دون فرق بين المسلم والمسيحي ، والوثن وغيره ، واعلن ابن عربي هذا الرأي :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودَير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف والواح توراة ومصحف قرآن
أدينُ بدين الحب انّى توجهت ركائبه ، فالحب ديني وإيماني

وشطح بعض الصوفية القائلين بالاتحاد ، ولم يقف عند حد ، وألف بين الكفر والإيمان ، واعتبرهما سواء عند الله ، وأعطانا هذه الصورة الشعرية ، قال : الكفر والإيمان كصفار البيضة وبياضها ، يقوم بينهما حاجزٌ لا يتجاوزانه ، وحين طوى ذو الجلال البيضة تحت جناحيه اختفى الكفر والإيمان ، واتحدا في طائر واحد ذي جناحين[1] .

وإذا صرفنا النظر عن النصوص الدينية ، وافترضنا انها لا تؤيد ولا تفند التصوف ، ونظرنا إلى اهتمام الامم به منذ أقدم العصور ، كالبراهمة والصابئة والبوذية والمانوية والمسيحية – لو فعلنا هذا لألفينا التصوف شرعة عالمية ، وفلسفة انسانية .. وهذا يدعونا إلى الظن ان لمجاهدة النفس وتزكية القلب اثراً معقولاً ، ونوعاً من الارتباط بينه وبين المعرفة وكشف الحجب. فمن الحق والجهل ان تنفي هذا الاثر والارتباط « ضربة واحدة » وندّعي

---

(١) ان المساواة بين الكفر والالحاد تبتني على وحدة الوجود ، فكل من قال بوحدة الوجود لا يرى فرقاً بين الاديان ، ولا بينها وبين الالحاد .

بطلانه جملة وتفصيلاً ، بخاصة أن العلم لا يقر الاحكام النهائية المطلقة سلبية كانت أو إيجابية .

لا تسنن ولا تشيع في التصوف

ليس التصوف علماً كالفقه ، كي ينقسم المختلفون فيه إلى مذاهب ، كما هو الشأن في اختلاف الأحناف والشافعية والمالكيـة والحنابلة ، ولا هو أصل من أصول العقيدة ، حتى تتعدد الفرق على أساس الاختلاف فيه . ان الفارق الوحيد بين السنّة والشيعة هو نص النبي بالخلافة على الإمام علي ، فمن أثبته فهو شيعي ، ومن نفاه فهو سني ، ولا علاقـة للتصوف بشتى معانيه بذلك . فالشيعة منهم المتصوف ، وكذلك السنّة . والمتصوفون منهم السني ، ومنهم الشيعي ، ولكن متصوفي السنّة أكثر من متصوفي الشيعة . فقد نقل المستشرق نيكلسون عن عبد الله الأنصاري انه قال : كان من ألفي شيخ صوفي عرفتهم شيعيان اثنان لا غير .

وبهذا يتبين مكان الخطأ فيما نقل عن أبي المظفر الاسفراييني من أن التصوف مذهب من مذاهب أهـل السنّة ، كما يتبين الخطأ في قول من عد المتصوفة فرقة مستقلة عن سائر الفرق الاسلامية . فقد كان الغزالي صوفياً أشعرياً ، وابن سينا صوفياً امامياً ، وغيرهما صوفياً معتزلياً ، وكان ابن عربي يدين بالحب الذي يشمل جميع الأديان . وقد أسلفنا ان التصوف وجد في جميع الأديان منذ أقـدم العصور . أجل ، ان طريق الصوفية وأسلوبهم في الاستدلال ، واكتساب المعارف – يختلف عن طريق الفلاسفة والمتكلمين ، أما عقائدهم فقد تتفق معهم ، وقد تختلف .

وإذا كانت حياة التصوف حياة المجاهدة والتقوى والتأمل فإن الشيعة أغنى الناس جميعاً في هذا التراث ، فقـد رووا عن أئمتهم من المواعظ والحكم والأدعية والمناجاة ما لا يبلغه الإحصاء ، وننقل منها قطعة للإمام

زين العابدين تصور موقفه مع خالقه سبحانه، ودفاعه عن نفسه إذا أراد الله عقابه وعذابه. ولسنا نجد في كلمات الصوفية على كثرتها وتنوعها ما يشبه كلام هذا الإمام العظيم. فإن كلمات الصوفية كلها أو جلها من نوع الحب والوجد وبث الأشواق، أو الغزليات والخمريات، أو الإعراض عن الحياة والملذات، أو الترنم والتنغيم، أو الالغاز والطلاسم، إلى غير ذلك.

أما كلمات الامام زين العابدين فإنها تفيض بمعان لم يهتد اليها الصوفيون ولم تخطر لهم على بال، ولم يبلغه أحد من قبل ومن بعد، قال مخاطباً ربه إذا أراد حسابه وعقابه:

« إلهي، وعزتك وجلالك لئن طالبتني بذنوبي لأطالبنك بعفوك، ولئن طالبتني بلؤمي لأطالبنك بكرمك، ولئن أدخلتني النار لأخبرنّ أهلها بحبي لك..

إلهي، إن كنت لا تغفر إلا لأوليائك وأهل طاعتك، فإلى من يفزع المذنبون، وإن كنت لا تكرم إلا أهل الوفاء بك، فبمن يستغيث المسيئون..

إلهي، إنك أنزلت في كتابك العفو وأمرتنا أن نعفوا عمن ظلمنا، وقد ظلمنا أنفسنا فاعف عنا، فإنك أولى بذلك منا. وأمرتنا ان لا نرد سائلاً عن ابوابنا، وقد جئتك سائلاً فلا تردني عن بابك. وأمرتنا بالاحسان إلى ما ملكت ايماننا ونحن ارقاؤك، فاعتق رقابنا من النار... »

ثم قال مدافعاً بأسلوب آخر:

« الهي، اني امرؤ حقير، وخطري يسير، وليس عذابي مما يزيد في ملكك مثقال ذرة. ولو أن عذابي مما يزيد

في ملكك لأحببت أن يكون ذلك لك ، ولكن سلطانك اعظم ، وملكك أدوم من ان تزيده طاعة المطيعين ، أو تنقصه معصية المذنبين ... »

أرأيت دفاعاً أقوى من هذا الدفاع ! أو حجة أبلغ من هذه الحجة؟! ماذا يصنع الله بعقاب الناس ما دام العفو لا ينقص من ملكه ، والعذاب لا يزيد من سلطانه ؟! .. وقد احتج الامام بنفس الشريعة التي كتبها الله على نفسه وعلى الناس اجمعين ، حيث قال عز من قائل : « كتب ربكم على نفسه الرحمة ... يا عبادي الذين أسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله . ان الله يغفر الذنوب جميعاً . انه غفور رحيم » ونحن معاشرَ المذنبين لا نطلب من الله إلا الرحمة والغفران .. لقد وضع الإمام زين العابدين النقاط على الحروف ، وقدم الأرقام الحاكم المطلم مع التقديس . وإذا كان قول الله حقاً وصدقاً فإن احتجاج الإمام جاء وفقاً لهذا الحق . وما ابعد ما بين هـذا الاسلوب الذي يفتح الناس باب الرجاء ، وبين طريقة مالك بن دينار الصوفي الذي يسد باب الرحمة والرجاء ! .

قال له قوم وقد انقطع عنهم الغيث : ادع لنا ربك يسقينا . فقال : إنكم تستبطئون المطر ، واستبطيء الحجارة ! .

نحن والتصوف :

ونتساءل : هل في هذا التراث الضخم الذي بين أيدينا من التصوف ما يسهل لنا الطريق إلى ما نبتغيه من الخير والصلاح ؟ هل باستطاعتنا ان نستنتج من التصوف ما يحمينا من الانحرافات والعثرات ؟

الجواب :

ان التصوف يعتني عناية خاصة بالسلوك العملي ، ويهتم بتهذيب النفس وصلة الإنسان بخالقه ، ويتجه به وجهة روحية ، ويدفعه إلى عمل الخير

لوجه الخير ، لا رغبة في مال أو جاه ، وإلى ترك الشر للشر ، لا خوفاً من السوط والسيف .. ومعنى هذا ان مبدأ التصوف يقر بوجود الفضيلة كحقيقة واقعة لها وجود مستقل عن المشاعر والاستحسانات والرغبات . ومعناه أيضاً أن التصوف من مقومات الثقافة والحضارة التي عاشها الأجداد والآباء ، فعلينا ، والحال هذه ، أن ندرسه على أسس جديدة بجد وعناية ، ونقيمه فوق النظريات والأفكار التي ترشدنا إلى الطريق القويم ، وتسير بنا إلى الأمام .

وإذا كان البعض لا يؤمن كالصوفية بالحدس والكشف ، فنحن نؤمن بأننا في أشد الحاجة إلى الحب والاخاء ، وإلى الشعور بالمسؤولية ، وتطبيق القيم الروحية ، ونبغي التوصل إلى ذلك بكل وسيلة ، بالقصة والمسرحية والموسيقى والسينما ، والوعظ والارشاد ، وما إلى ذلك من المؤثرات الدينية ، والوسائل الفنية التي تتخذ منها رادعاً عن الموبقات والانحرافات . ان التصوف أجدى وانفع من هذه الأجهزة ، وأي شيء أبلغ في الايمان والتقوى من قول الامام علي : « اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ؟!

وأي قول اوقع في النفس من قول ابن عربي : « أدين بدين الحب » ، وقول جلال الدين الرومي : « ليس حب الناس الا نتيجة لحب الله » ؟! وأي شي أقوى في الشعور بالمسؤولية من قول اويس القرني الذي كان يتصدق بما يزيد عن مأكله وملبسه ، ثم يخاطب الله بقوله : « اللهم من مات جوعاً ، فلا تؤاخذني به ، ومن مات عريانا فلا تؤاخذني به » [1]

أما الذين لا يشعرون بالمسؤولية ، ولا يقولون ويفعلون الا بدافع الربح والتجارة ، أما هؤلاء فدواؤهم أن يجاهدوا انفسهم ، ويراقبوها ،

---

(١) شهد له رسول الله بالجنة دون ان يراه ، وقال يدخل في شفاعته مثل ربيعة ومضر ، وقال له عمر : أمر النبي ان تبلغك سلامه . حضر اويس مع الامام في صفين ، واستشهد بين يديه ، وهو من كبار التابعين .

حتى تصبح مأمورة غير آمرة ، وتابعة غير متبوعة ، وان يوقنوا عملياً لا نظرياً بانهم مسؤولون أمام الله ، ومحاسبون على كل كبيرة وصغيرة ، ومجزيون باعمالهم ، ان خيراً فخير ، وان شراً فشر . والتصوف كفيل بذلك كله ، كفيل بان يزيل من النفوس والأذهان الفكرة الشخصية ، ويحل مكانها فكرة القانون والعدالة . لقد اعتدنا أن نقول : فلان عظيم ، لأنه وزير أو نائب أو مدير ، ولأنه يوظف ويعزل ، ويرفع ويضع .. ولا بد للمصلحين ان يبذلوا كافة الجهود لازالة هذه الفكرة ، واستبدالهـــا بفكرة العدالة والكفاءة ، وإنهم لواجدون في التصوف خير الوسائـــل وأجداها الى هذه الغاية .

وبالتالي ، فإذا كانت التربية نظريات وأفكاراً ، فإن التصوف بمعناه الصحيح تطبيق وعمل .

□

الفصل الثاني

الافلاطونية الحديثة

الحب الآلهي :

قال أحمد أمين في الجزء الرابع من ظهر الاسلام ص ١٥٠ : « للتصوف ركنان : الزهادة ، وحب الله » .

وقد أسلفنا أن الزهد[1] غير التصوف ، حيث يعتبر في التصوف مجاهدة النفس ، وترويضها دون الزهد ، فإنه يتحقق بمجرد الإعراض عن الدنيا وملذاتها . أما الحب الإلهي فقد وجد من بين الصوفية المسلمين من ادعاه ، ودعا إليه ، وعرفه بعضهم بأنه الميل الدائم بالقلب الهائم . وقال آخر : إنه إيثار المحبوب على جميع المصحوب . وقال ثالث : إنه محو المحب بصفاته ، وإثبات المحبوب بذاته . ورابع : إنه هتك الأستار ، وكشف الأسرار . وخامس : إنه لذة في المخلوق واستهلاك في الخالق . وسادس : إنه أغصان تنبت في القلب ، وما أشبه ذلك .

(١) فرق ابن سينا في كتاب « الاشارات » بين الزاهد والعابد والعارف ، فالزاهد يترك الدنيا طلباً للاخرة ، والعابد يعمل في الدنيا من اجل الاخرة، فغاية كل منها واحدة الا ان الزاهد سلبي، والعابد ايجابي ، أما العارف فانه يجاهد نفسه ويروضها طلباً للكمال .

وأعترف بأني لم أفهم شيئاً من حب الله بهذا المعنى ، أما حبه بمعنى طاعته والانقياد له فمعقول ومقبول ، وقد نص عليه القرآن الكريم في الآية ٥٣ من سورة المائدة :

« فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم » ولكن الحب بهذا المعنى يرجع إلى مجاهدة النفس ، وتحلّيها بالكمال والفضيلة ، وعليه فلا يكون قسماً من التصوف ، ولا ركناً له .

وقرأت كثيراً مما كتب في هذا الموضوع قديماً وحديثاً ، واطلعت أخيراً على كتاب « الحب الإلهي في التصوف الإسلامي » رقم ٢٤ ، نشرته المكتبة الثقافية في القاهرة التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد القومي ، وقد بلغت صفحاته ١٣٧ صفحة ، ورجعتُ إليه أكثر من مرة أملاً أن أخرج منه بحصّل يعدّني فيما أكتب لهذا الفصل ، ولكنّني لم أحصل على جدوى ، ولا شيء أصعب عليّ من أن أكتب في موضوع لا أعقله ولا أدركه ، لذا صرفت الكلام عن الحب إلى الأفلاطونية الحديثة ، لأنها أحد منابع التصوف .

وتمهد للأفلاطونية الحديثة بالاشارة إلى نظرية المُثُل عند أفلاطون استاذ المعلّم الأول ، فقد نسب اليه القول بأن للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله ، وتسمى هذه الصور بالمثل الإلهية ، ومن خصائصها أنها لا تفسُد ولا تندثر ، فهي أبدية أزلية ، والذي يفسد ويندثر هو هذه الكائنات المشاهَدة . وقد فُسرت هذا المثل بتفاسير شتى متناقضة متضاربة ، نختار منها تفسير الفيلسوف الشهير محمد بن إبراهيم المعروف بالملا صدرا ، هذا مع الاعتراف بأن اختيارنا لتفسيره لا يستند إلى دراسة وافية ، ثم المقارنة بين ما قيل حولها ، واختيار الأصح والأرجح . وإنما اخترنا قول هذا الفيلسوف لشهرته ، والثقة بمكانته ، وتبحره في هذا الفن ،

فنحن في مسألة المثل الافلاطونية مقلّدون لا مجتهدون. وتتلخص أقوال الملا صدرا، كما جاءت في الجزء الثاني من السّفر الأول من كتاب الأسفار :

ـ بأن لكل نوع من أنواع الكائنات افراداً عديدة، منها هذه الأفراد المشاهدة التي يعرض لها الفساد والعدم، ومنها فرد واحد تام كامل يوجد في عالم الجبروت والإبداع، أي عالم ما وراء المادة. وهذا الفرد الكامل لا يفتقر إلى شيء، ولا يتغير ولا يتبدل، وهو الأصل والمبدأ لسائر أفراد النوع التي تفسد وتزول.

وإن قال قائل : كيف يكون للنوع فردان : أحدهما كامل قائم بنفسه، والآخر ناقص قائم بغيره ؟! وهل يمكن وجود قاسم مشترك يجمع بين شيئين متناقضين ؟

قال صاحب الأسفار في جوابه : لا مانع أبداً أن يصدق العام على أفراد تتفاوت نقصاً وكمالاً ما دام الكمال في الحقيقة والجوهر، والنقصُ في العرض والنسبة إلى المحل.

الأفلاطونية الحديثة:

في القرن الثاني والثالث الميلادي وُجد فلاسفة شرقيون، اسكندريون وسوريون كان همهم واهتمامهم أن يكوّنوا ديناً مفلسفاً بآراء افلاطون، فالدين من عندهم، وفلسفته من افلاطون الذي لا يعرف عن هذا الدين كثيراً ولا قليلاً. وأشهر هؤلاء افلوطين المصري (ت ٢٦٩ م) وتتلخص فلسفته بأن وراء المادة موجوداً أولاً واحداً من جميع جهاته، وعن هذا الموجود الواحد صدر قهراً العقل الكلي، وهذا العقل يحوي في ذاته مُثل جميع الموجودات. ثم صدر عن العقل الكلي النفس الكلية، وعنها صدرت جميع الموجودات بواسطة النفوس الجزئية وفقاً للمثل الموجودة في العقل الكلي. وهذه الأربعة، أي الأول الواحد، والعقل

الكلي ، والنفس الكلية ، والموجودات — متشابكة مترابطة متراصة تشترك في جميع الخصائص . ومن هنا كان افلوطين مسوقاً إلى وحدة الوجود ، أراد ذلك ، أو لم يرد . ويؤيد ذلك ما نسب اليه من أن الموجودات المادية تتحول في النهاية إلى الوجود الأول ، وتفنى فيه ، تماماً كالبخار الذي تحول من الماء ، ثم يتحول اليه .

والمعرفة عند افلوطين تنحصر بالذوق والكشف ، أي بالمعرفة القلبية ، ولا قيمة لغيرها مهما كان نوعها . ومن أقواله « يجب عليّ أن أدخل في نفسي ، ومن هنا أستيقظ ، وبهذه اليقظة أتحد بالله » ، وقال : « يجب أن أحجب عن نفسي النور الخارجي ، لكي أحيا وحدي في النـــور الداخلي » وقال أيضاً : « إني ربما خلوت إلى نفسي ، وجعلت بدني جانباً، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً اليها خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً » .

ولما كان صدور العـــالم عن الأول بالطبع لا بالارادة فلا يسمى هذا الصدور فعلاً ، بل اشعاعاً ، وانبثاقاً وفيضاً مهما شئت فعبّر ، تماماً كما يشع ضوء الشمس من الشمس ، وكما يبعث اللهيب الضوء والنور[1] .

وقال فورفوريوس (ت ٣٠٤ م) ، وهو تلميذ افلوطين : « ان الغاية من الفلسفة هي الخلاص من الشرور بمجاهدة النفس ، والقضاء على شهواتها وبهذه المجاهدة نتوصل إلى معرفة الله » .

وإذا تأملنا ما تحويه الافلاطونية الحديثة من وحدة الوجود الأول ، ومجاهدة النفس ، ثم الكشف والمعرفة القلبيـــة — ظهر لنا جلياً أن هذه الافلاطونية من أهم المنابع للتصوف الاسلامي .

---

(١) قال يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩٧ الطبعة الرابعة : « ترجمت بعض رسائل افلوطين الى القرن الرابع ، فوجد فيها القديس اوغسطين عوناً كبيراً، ووضع الافلاطونية المسيحية » أي ان الافلاطونية الحديثة مصدر للافلاطونية المسيحية .

الفصل الثالث

التأويل

التأويل هو تفسير اللفظ بمعنى لا يدل عليه الظاهر ، بحيث يدل اللفظ على شيء ، ويفسّر بشيء آخر ، كتفسير الإسلام بالدار ، لأنه جامع لأهله ؛ والجنة بالمأدبة ، لأن فيها ما تشتهي الأنفس ، فقد جاء في الحديث الشريف « إن الله سبحانه جعل الاسلام داراً ، والجنة مأدبة ، والداعي اليها محمد » .

وبعد أن اتفق المسلمون كلمة واحدة على وجوب العمل بالكتاب والسنة اختلفوا : في انه هل يجب الوقوف عند ظواهر النصوص الواردة فيها ، أو يجوز تأويل اللفظ بما يخالف الظاهر ؟ فمنهم من قال بوجوب الوقوف عند ظاهر اللفظ مطلقاً ، حتى ولو خالف حكم العقل ، ومنهم من قال بجواز التأويل ، بل بوجوبه في بعض الحالات ، وذلك إذا تصادم الظاهر مع العقل ، ومنهم من قال بجواز التأويل مطلقاً ، ولو كان الظاهر موافقاً لحكم العقل ، وهؤلاء جماعة من الصوفية ، ومن أجلهم عقدنا هذا البحث .

الوقوف عند الظاهر :

ان الذين أوجبوا الوقوف عند ظواهر النصوص ذهبوا إلى أن الحسن

والقبح ، ومعرفة الله – كل ذلك يجب بالشرع لا بالعقل . وقالوا أيضاً : ان الانسان مسير لا مخير إهمالاً لحكم العقل ، وأخذاً بظاهر الآيـة ٩٦ من الصافات : «والله خلقكم وما تعملون» والآية ١٦ من الرعد : «الله خالق كل شيء» ، واتفقوا أيضاً على أن الله يُرى بالمشاهدة ، وان له سمعاً وبصراً لظاهر الآية ١١ من الشورى : «وهو السميع البصير» .

ثم اختلف هؤلاء الظاهريون فيما بينهم ، فمنهم ، وهم السنّيُّون الحرفيون ويعبر عنهم بالحشوية ، وبأهل السلف قالوا : ان لله سمعاً وبصراً ، تماماً كسمعنا وبصرنا ، وانه يشاهد بالعيان في الدنيا والآخرة . ومنهم ، وهم السنيون الأشاعرة قالوا : ان الله يُرى في الآخرة ، لا في الدنيا ، وان سمعه وبصره يليقان بذاته ، وليسا كسمعنا وبصرنا .

ومهما يكن ، فإن كلا من الحشوية والأشاعرة يثبت لله جميع الصفات ، كما وردت في ظاهر القرآن والسنة دون تأويل وتصرف ، وإذا اختلفا في شيء ففي الاسلوب فقط ، أما عند ظاهر النص فمحل وفاق بينهم . ونُقل عن الاشاعرة «ان مذهبهم يعتمد على الوحي أكثر من اعتماده على العقل ، بل صرح الأشعري بأن النظر العقلي المستقل عن الوحي لا يجوز أن يؤخذ طريقاً إلى العلم بالشؤون الالهية ، وهو – أي الاشعري – وان رأى أن العقل في وسعه أن يدرك الله إلا أن هذ العقل عنده ليس الا أداة للادراك ، أما الطريق الوحيد لمعرفـة الله فهو الوحي ، ومن هنا قيل : إن الاشعري لم يكن مجدّداً مبتكراً بقدر ما كان جامعاً للآراء موفقاً بينها .. بل ان العقل عند الاشاعرة لا يوجب شيئاً من المعارف ، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً ، ومعرفة الله بالعقل تحصل ، وبالسمع تجب»[1].

ومع الشواهد على أن الاشاعرة لا يعتبرون العقل نرى أنهم يجيزون على

---

(١) كتاب «اسس الفلسفة» لتوفيق الطويل ص ٣٩٥ طبعة ١٩٥٥ .

الله أن يأمر بما لا يريد ، وينهى عما يريد — مستندين في ذلك إلى انه تعالى نهى آدم أن يأكل من الشجرة ، ثم قضى عليه أن يأكل منها ، وأمر ابليس أن يسجد لآدم ، ثم حال بينه وبين السجود[1] .

واختصاراً إن العقل لا شأن له ولا وزن عند السنة الحَرْفيين والسنة الاشاعرة ، فهو لا يدرك الخير والشر ، والحسن والقبح ولا الأسباب بين الأحداث الطبيعية ، ويجيز أن يرى الله عياناً ، وأن يأمر بما يكره ، وينهى عما يحب ، وأن يكلف بما لا يطاق ، وأن يعذب المؤمن الطيب ، ويثيب الكافر الخبيث ، وما إلى ذلك ، من الأقوال والآراء التي تدل بصراحة ووضوح على الفصل بين العقل والشرع .

تقديم العقل على الظاهر :

قال المعتزلة : إذا تعارض ظاهر النص مع العقل وجب تأويله بما يتفق مع منطق العقل ، وعلى هذه السبيل قالوا : ان الحسن والقبحَ يُدرَكان بالعقل لا بالشرع ، وإن الإنسان مخيَّر لا مسير ، وان الله يُرى بالبصيرة لا بالبصر ، وان سمعه وبصره كناية عن علمه تعالى ، وان معرفة الله تجب عقلاً لا شرعاً .

وقول المعتزلة هذا يتفق كل الاتفاق مع قول الامامية بأن الشرع والعقل لا يتصادمان بحال ، لأن العقل شرع من الداخل والشرع عقل من الخارج ، والعقل يهتدي بالشرع ، والشرع يُعرف بالعقل ، فهما أبداً ودائماً متحالفان متآزران ، كل منهما يحكم بما يحكم به الآخر . وقد روى الشيعة عن أئمتهم أن من لا دين له لا عقل له ، وانه ما عبد الله أحد بشيء

---

(١) « المذاهب الاسلامية » لابي زهرة ص ١٩١ .

مثل العقل[1] وكيف يطيع الإنسان أوامر الله ونواهيه بدون العقل ؟! ثم كيف يتنافى العقل مع الدين وينفصل بينهما ، وقد أمر الدين باتباع العقل قال الله تعالى : « فاعتبروا يا أولي الألباب » وقال : « ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » وقال في آيات كثـيرة : ألا يعقلون ؟!.. ألا يتفكرون . وما إلى ذلك من الآيات والأحاديث التي تعتبر العقل أساساً للدين . قال محسن الفيض[2] في كتاب « عين اليقين » : « العقل كالأساس ، والشرع كالبناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس ، ولم يغن أساس ما لم يكن بنـاء » . واشترطوا لصحة التأويل شرطين أساسيين : الأول أن لا يستقيم المعنى لو بقي الظاهر ، كما هو . الثاني أن يكون بـين المعنى الظاهر ، والمعنى الذي يؤول به اللفظ مناسبة وموافقة ، ومثاله تفسير اليد بالقدرة في قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » لأن اليد مظهر القدرة .

الظاهر والباطن :

قال جماعة من الصوفية : ان النصوص الشرعية ظاهراً ، وباطناً ، والظاهر هو النص الجلي الواضح ، تماماً كالصورة المحسوسة الملموسة ؛ والنص الخفي هو الدقيق الغامض كالأرواح المحجوبة عن العيان ، وقد جاء في الأحاديث النبوية ان القرآن ظهراً وبطناً ، وان لبطنه سبعة أبطن ، وفي حديث آخر سبعين بطناً ، أما السبب لتعدد البطون فهو أن أحوال

---

(١) نقل الدكتور توفيق الطويـل في كتاب « اسس الفلسفة » ص ٢٩٠ عن « كلرادي فو » ما نصه بالحرف الواحد « التشيع رد فعل لتفكر حر طليق يقاوم جموداً عقلياً بدا في مذهب أهل السنة » قال ثم قال الدكتور : « كان للشيعة فضل ملحوظ في اغناء المضمون الروحي للاسلام ، فان يمثل حركاتهم الجامحة تأمن الاديان التحجر في قوالب جامدة » .

(١) من علماء الامامية ، وله مؤلفات كثيرة في الفلسفة والاخلاق والمناقب وغيرها ، توفي سنة ١٠٩١ هـ .

الناس مختلفة متباينة . وعلى الحكيم أن يخاطب المستمعين حسب أفهامهم وواقعهم ، فمنهم من يخاطَب بالظاهر فقط ، لأنه لا يفهم سواه ومنهم من يخاطب بالباطن ، لأنه يدركه ويفهمه ثم ان أهل الباطن على مراتب في عمق الفهم وبعد الإدراك ، فمنهم من يخترق إدراكه حجاباً واحداً ، ومنهم من يخترق أكثر من حجاب إلى سبعين . والمدبر الحكيم يخاطب كلاً حسب ما بلغ إليه من درجات الفهم والادراك .

وأيضاً ان الله سبحانه خلق عالمين : عالم الشهادة ، وهو عالمنا هذا الذي نحياه ، ونعيش فيه ؛ وعالم الغيب ، وهو عالم ما وراء الطبيعة . وكل شيء في عالم الشهادة ، له أصل في عالم الغيب . وهذا الأصل هو الروح والحقيقة واللب الموجود في عالم الشهادة ، فيا هذا الموجود هو قشر لذلك اللب ، وجسد لتلك الروح . وكما ان القشر ظاهر ، واللب باطن ، كذلك الموجودات في هذا العالم هي ظواهر واشارات إلى الباطن الذي هو اللب والحقيقة ، ومن أجل هذا قيل : ان الدنيا طريق الآخرة .

الجواب

ان هذا الزعم لا يستند إلى دليل ، فإن الله سبحانه قد كلف الناس جميعاً بتكليف واحد ولم يفرق بين فئة وفئة ولا بين فرد وفرد ، وخاطب الجميع بالقرآن الكريم وأوجب عليهم العمل به ، ومحال أن يأمرهم بأشياء لا يفهمونها ولا يهتدون اليها ، كيف وقد وصف الله القرآن بأنه عربي مبين ؟! قال في الآية ١٠٣ من النحل : « وهذا لسان عربي مبين » وفي الآية ٢٨ من الزمر ، « قرآناً عربياً غير ذي عوج » إلى غير ذلك من الآيات . هذا الى أن في القرآن آيات لا يمكن أن يكون وراء الظاهر شيء كقوله تعالى « محمد رسول الله » وقوله : « قل هو الله أحد ».

ومن مزاعم هؤلاء ان ظاهر الشرع لعامة الناس ، وباطنه للخواص

العارفين ، فالعبادة كالصوم والصلاة لا تجب على الصوفي العارف ، وإنما تجب على العامة ، لأن الغاية من العبادة هي الوصول ، ومتى وصل العارف فقد بلغ الغايـــة ، وانتهى كل شيء ، ولم يبق للوسيلة من أثر . فالدين ليس عقيدة يعتقدها الناس ، ولا شعيرة يؤدونها بين مجموعة من الأحجار تسمى معبداً ، وإنما العقيدة هي الاعتقاد الحق بالله الذي يستلزم الانصراف الكامل عن الخلق ، والمعبدُ الحق هو القائم في القلب المقدس .

عظة وعبرة

ولهم في اشارات الظاهر إلى الباطن أقوال لا تخلو من عظة وعبرة ، منها هذا الحوار الطريف الذي دار بين الجنيد[1] وبين حاجّ فرغ من حجه :

قال الجنيد للحاج : هل رحلت عن جميع ذنوبك حـين رحلت عن دارك قاصداً بيت الله الحرام ؟.

الحاج : لا .

الجنيد : اذن أنت لم ترحل . ثم قال له :

وحين لبستَ ثوب الإحرام ، هل خلعت صفات البشرية عنك ، وأنت تخلع ثيابك ؟

الحاج : لا .

الجنيد : اذن أنت لم تُحرِم . ثم قال له :

وحين وقفت بعرفة ، هل عرفت الله حقاً ؟

الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم تقف بعرفة . ثم قال :

وحين أفضت إلى المزدلفة ، هل رفضت جميع الأغراض الجسدية ؟

الحاج : لا .

(١) احد أئمة الصوفية ، توفي سنة ٢٩٧ هـ

الجنيد : أنت لم تفض إلى مزدلفة . ثم قال :

وحين طفت بالبيت ، هل أدركت الجمال الالهي في بيت الطهر ؟

الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم تطف بالبيت . ثم قال :

وحين سعيت بين الصفا والمروة ، هل أدركت الصفا والمروة ؟

الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم تسعَ . ثم قال :

وحين جئت إلى مِنى ، هل ذهبت عنك جميع المُنى ؟

الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم تزر منى . ثم قال :

وحين نحرت القربان ، هل نحرت الشهوات والغايات ؟

الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم تنحر . ثم قال :

وحين رميت الجمار ، وبالتالي ، هل رميت أفكارك السوداء ؟

الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم ترمِ الجمار . وبالتالي ، أنت لم تفعل شيئاً .

ولست أخفي على القارىء ان هذا الحوار قد ترك في نفسي أثراً بالغاً ، من حيث لا أريد ولا أشعر ، على الرغم اني من المؤمنين بوجوب الحج تعبداً على من استطاع اليه سبيلا ، وان لم يتعظ من الله بواعظ ، ويزدجر منه بزاجر ، ولكني من المؤمنين بقوله عز من قائل :

«يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم — ٨٩ الشعراء»
وهكذا سائر العبادات ، فان لكل ظاهر منها باطناً يقابله ، فالصلاة

ظاهرها الركوع والسجود، وباطنها الجذب والمعراج إلى أنـه، وحفظ القلب عن سواه، وتذللٌ له لا لغيره. والطهارة ظاهرها غسل الأعضاء، وباطنها التطهير بالعلم، ومـا يستدعيه من الكمال، حتى قوله تعالى: «وثيابك فطهر» معناه وقلبك فطهر.

التسلية:

وهنالك تأويلات واشارات نذكرها للتسلية، مثل قولهم بأن الألف في «ألم» اشارة الله، واللام إلى جبريل، والميم إلى محمد، وان قصة موسى وفرعون في القرآن تشير إلى صراع النفس التي ترمز اليهـا لفظة فرعون، والنفس المطمئنة التي عبر عنها بلفظة موسى، وان معنى يذبحون أبناءكم، يذبحون فيـكم الصفات الحميدة، ومعنى يستحيون نساءكم يستبقون الشهوات الحيوانية، وقالوا في تفسير قوله: «كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم»: ان الانسان قبل أن يوجد كان صائماً عن الأهواء وبعد أن وجد كتب عليه أن يكون بعد وجوده، كما كان قبل وجوده!..

أما قول الرسول (ص) صوموا للرؤيـة، وأفطروا للرؤيـة فمعناه أمسكوا العقول عما يصرفها عن الله، فاذا رأتْ الله فلا يضركم أن تأكلوا وتشربوا. وفسروا قوله تعالى: «انزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً» فسروا الماء بالعلم، والأودية بالقلوب، والزبد بالضلال، إلى غـير ذلك من الأوهـام والتخيلات.

وقد يستحسن القارىء شيئاً من هذا التفسير والتأويل، حيث يسمو بالإنسان عن الظواهر والاشكال، ويكشف له عن أشياء جديدة وعميقة، ولكن الاستحسان شيء، ودلالة اللفظ شيء آخر، فقولك: النظام خير

من الفوضى حق وحسن في نفسه ، ولكن لفظة حجر وحديد لا تدل عليه من قريب أو بعيد .

العبادة تجارة :

وقال قائل منهم : يجب إلغاء العبادات كلها من الأساس ، فلا صيام ولا صلاة ، ولا حج ، ولا شيء على أحد أبداً أيـاً كان من الخاصة أو العامة ، لأن هذه سبيل النفاق والرياء يتخذها المرتزقة وسيلة للعيش ، واداة للكسب وشبكة للصيد !.. سمع هذا القائل ، أو من هو على شاكلته مؤذناً يصيح على المئذنة ، فقال له : سم الموت .

وفي الوقت نفسه سمع كلباً ينبح ، فقال : لبيك وسعديك .. ولما سئل عن السبب قال : ان المؤذن ذكر الله بنفس ملوثـة ، وأخذ الأجر على الأذان ، ولولاه لم يتعرف على الله ، ولم يذكره بشيء . أما الكلب فانه سبح بحمد الله لا للأجرة ، وبنفس طاهرة صافية . وسمع مرة اسم آدم ، فقال : ومن آدم ؟! هذا الذي باع ربـه بلقمة !.. وبعضهم كان يعطف على إبليس وفرعون ، ويعتذر عنهما .

وليس من شك أن الكثير ممن عرفنا ، وممن لم نعرف قد اتخذوا من الدين والعبادة حانوتاً للتجـارة [1] ولكن هذا ليس نقصاً في

(١) في جريدة الجمهورية المصرية عدد ١٧ شباط سنة ٦١ ان الولايات المتحـدة جمعت اللصوص المجرمين ، وسلمتهم للقسيسين والرهبان ، واعطتهم الأموال باسم اغاثـة اللاجئين ، وتعليم الدين واوعزت إلى رجال الدين ان يدلوهم على عمليات التخريب حتى اذا اتقنوها ارسلتهم الولايات المتحدة إلى كوبا ، ليحدثوا الفوضى والاضطراب !.. واني أعرف « رجالا » يلبسون ثوب الدين ، ويتلقون أوامر شيطانية من المترعين ، ويعملون في الخفاء ما يلعنهم به أهل الأرض والسماء .

العبادة كحقيقة دينية ، وإنما النقص في الذين يتاجرون بالدين .. تماماً كالذين يسيئون استعمال الحرية والسلطة والقانون والطب والأدب ، وما إلى ذلك ، فإن وجودهم لا يستدعي الغاء التطبيب ، وإهمال الأدب ، ولا يبرر الديكتاتورية والفوضى . ان المشكلة ليست مشكلة العبـــادة والمعابد ، بل مشكلة المحترفين بهـا ، ففيهم يكمن الداء ، لا في العبادة ، فيجب القضاء عليهم ، لا عليها ، والمريض لا يداوى بالقضاء عليه ، بل بالقضاء على المرض .

□

الفصل الرابع

التنسك

الأنبياء والأولياء

جاء في كتب التفسير والمواعظ أن موسى كليم الله (ع) كان غالبُ قوته من نبات الأرض ، وأوراق الشجر ، وقد هزل حتى دق عظمه ، وانهضم لحمه ، وحتى بانت الخضرة من ظاهر بطنه ، وحتى ناجى ربه سائلاً متضرعاً : « ربِّ إني لما انزلت إليَّ من خير فقير » قال الإمام علي بن ابي طالب (ع) : والله ما سأله إلا خبزاً يأكله .

وان عيسى روح الله (ع) كان يفترش الأرض ، ويتوسد الحجر ، ويقتات النبات ، ويقول : دابتي رجلاي ، وخادمي يّداي ، وفراشي الأرض ، ووسادي الحجر ، وسراجي القمر ، ودفئي مشارق الأرض ، وادامي الجوع ، وشعاري الخوف ، وليس لي ولد يموت ، ولا امرأة تحزن ، ولا بيت يخرب ، ولا مال يتلف ، أبيت وليس لي شيء ، وأصبح وليس لي شيء ، فأنا أغنى ولد آدم .

وان محمداً رسول الله (ص) لم يشبع هو وأهل بيته غدوة الا جاءوا

عشية ، ولم يشبعوا عشية الا جاعوا غدوة ، قالت عائشة ، كان يأتي علينا أربعون ليلة لا نوقد في بيت رسول الله ناراً ولا مصباحاً . فقيل لها : فبم كنتم تعيشون ؟. قالت : بالأسودين : التمر والماء . ودخل عمر على رسول الله (ص) فوجده على حصير قد اثر في جنبه ، فكلمه في ذلك . فقال : مهلاً يا عمر ، اتظنها كسروية ؟!.

أما علي بن طالب فكان كما قال عبدالله بن عباس : كانت الدنيا أهون عليه من شلح نعله ، وكانت نعله من ليف لا تساوي كسر درهم ، قال ابن عباس : دخلت على أمير المؤمنين ، وهو خليفة ، فوجدته يصلح نعله . فقلت له : ماذا تصنع ؟! . دعنا من هذه . فلم يكلمني حتى فرغ ، ثم ضمها ، وقال : قوّمها . قلت : لا قيمة لها . قال : قومها على ذلك . قلت : كسر درهم . قال : والله لهي أحب اليّ من أمركم هذا الا ان اقيم حقاً ، أو أدفع باطلاً . وقال سويد بن غفلة : دخلت على أمير المؤمنين بعدما بويع بالخلافة ، فوجدته جالساً على حصير صغير ، وليس في البيت غيره . وكان يأتيه المال فيوزعه على الناس ، ولا يبقي لنفسه شيئاً ، ثم يحمل مسحاته ، وينطلق بها إلى العمل في الأرض ، وكذا زهد في الدنيا جماعة من الاصحاب والتابعين واكابر الدين .

تساؤل :

ونتساءل : لماذا تنسك الأنبياء ، ومن سار على سنتهم من الأئمة والأولياء ؟ لماذا زهدوا في الدنيا ، ورضوا منها بالكفاف ، أو بما دونه ؟ هل لأن التنسك حسن وخلق كريم ، يُطلب لذاته كغاية لا كوسيلة إلى غيره ؟ أو أن الانبياء والاولياء تنسكوا ، لأن الدنيا ليست بالشيء ، ما دامت ممراً لا مقراً ، أو « كمنزل راكبٍ أناخ عشياً وهو في الصبح راحل » فهي ، وهذه حالها ، لا تستأهل العناية والاهتمام ، أو انهم تنسكوا لأن

التنسك يفتح لهم أبواب المعرفة إلى حقائق الغيب وعالم الملكوت ، كما يقول أصحاب التصوف النظري ، أو لأنهم أرادوا أن يقدّروا أنفسهم بالضعفاء والبؤساء ؟..

وبديهة أن أفعال الأنبياء ليست كأفعال الناس تفتقر إلى أدلة تبررها ، بل هي بنفسها الحجة والدليل والمقياس الذي تقاس به الحقائق ، ويعرف الخطأ من الصواب ، هي الهدي والنور الذي يهدي للتي هي أقوَم .

الجواب

ان الزهد والتنسك غير مطلوب ولا محبوب في ذاته ، فقد نهى الله سبحانه عن حرمان النفس مع القدرة والاستطاعة ، فقال عز من قائل : « ولا تنس نصيبك من الدنيا » وقال : « لا تحرّموا طيبات ما أحل الله » وقال : « قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » وقد تعوذ النبي (ص) من الفقر ، كما تعوذ من الشيطان ، وقال علي (ع) لولده محمد : يا بني إني أخاف عليك الفقر ، فاستعذ بالله منه . ولا شيء أدل على أن الزهد ليس بالمكانة القصوى عند أئمة العلم والدين من قول الإمام الباقر : « أعلى مراتب الزهد أدنى مراتب الورع » .

وأما وصف الدنيا بأنها حلم وممر فلا يستدعي إهمالها وعدم العناية بها ، وإذا كانت حلماً فلتكن حلماً عذباً لا عذابا ، وممراً سهلاً لا عسر فيه ، وإذا كانت لا تعادل عند الله شيئاً ، لأنه في غنى عنها ، فنحن في أشد الحاجة اليها ، لأننا منها ، وهي منا . ومن هنا كان لإغاثة الملهوف وعمل المبرات والخيرات المنزلة الاولى عند الله ، وكان أهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة . ان في الانسان ، أي انسان — ولو معصوماً — رغبة ذاتية في الاستمتاع بالحياة وملذاتها .. نقل صاحب « سفينة البحار » في

مادة « كبد » عن كتاب « مصباح الانوار » أن أمير المؤمنين علياً اشتهى كبداً مشوية في خبزة لينة ، فذكر ذلك لولده الحسن ، فصنعها له ، وكان صائماً ، فلما أراد أن يفطر قدمها اليه ، وما أن مد يده ، حتى وقف سائل في الباب ، فقال : يا بني احملها اليه . ومن ذا الذي لا يريد أن تكون له زوجة شابة جميلة عفيفة موافقة ، تقدم له طبقاً فيه ما لذ وطاب ؟!. ان هذا وما اليه ليس محظوراً ، ولا مكروهاً ، وإنما المحظور أن تأخذ ما ليس لك بحق ، وأن تتنعم على حساب غيرك .

وأما أن الانبياء تنسكوا توصلاً إلى معرفة الحقائق فبعيدٌ عن الصواب ، لأنهم في غنى عن ذلك ما دام الوحي ينزل عليهم من السماء تلقائياً بدون عملية التفكير ، ولا رياضة النفس ، التي ان انتجت فلا تنتج يقيناً كالوحي الذي لا يقبل الشك والريب .

فلم يبقَ لزهدهم وتنسكهم من سبب الا الرغبة في المساواة بينهم وبين المستضعفين والمحرومين ، وإلا الثورة على الذين لا يَعبأون بأي قيد من قيود الدين والأخلاق . ان الانسان يندفع بفطرته نحو السعادة بشتى معانيها ، سواء في ذلك العارف المخلص وغير المخلص ، والفارق الوحيد بين الاثنين أن المخلص يحترم هذا الدافع والشعور عند غيره ، ويفسح له مجال العمل والسعي لتحقيق هذه السعادة — بل يجاهد ، ويكافح ، ليحقق الخير للجميع بدرجة متساوية بين الناس جميعاً . فالسعادة في نظره أمر عام لا خاص ، فإذا لم تتحقق بمعناها الشامل الكامل انصرف عن الاهتمام بنفسه ، وساوى الضعفاء في بؤسهم وشقائهم . أما الانتهازي المحترف فعلى العكس ، لا يرى السعادة إلا في الاستئثار والاحتكار .

وبعبارة ثانية ان الخيّرين ينظرون إلى جميع الناس كأسرة واحدة في بيت واحد ، يستوون في الهناء والشقاء ، فان استطاعوا أن يحققوا السعادة للجميع فذاك ما يبتغون ، وإلا قدروا أنفسهم بالضعفاء . قال

العلاء بن زياد الحارثي للإمام علي (ع) ، وكان من أصحابه ، قال له : أشكو إليك أخي عاصماً . قال : ما له ؟ قال : لبس العباءة ، وتخلى عن الدنيا . قال : عليّ به . فلما جاء ، قال له : يا عدو نفسه ، لقد استهام بك الشيطان ، أما رحمتَ أهلك وولدك ؟! أترى الله أحلّ لك الطيبات ، وهو يكره أن تأخذها ؟! أنت أهوَن على الله من ذلك .

قال عاصم : يا أمير المؤمنين هذا أنت في خشونة ملبسك ، وجشوبة مأكلك ! قال : ويحك ، إني لست كأنت ، ان الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بضعفة الناس ، كيلا يتبيّغ بالفقير فقره ، أي يهيج به ألم الفقر فيهلكه . وقول الامام « استهام بك الشيطان » يدل على أن التنسك مكروه إلا لغاية حميدة ، كالمساواة وما اليها .

هذي هي فلسفة الزهد المرغوب فيه ، إنه نظام المساواة يطبقه المخلصون على أنفسهم بالأفعال قبل الأقوال ، وهو في الوقت نفسه رد فعل لترف المترفين ، واحتجاج على من يتنعمون على حساب المظلومين . كان أويس القرني ، وهو إمام الصوفية وسيدهم — يتصدق بما يزيد عن مأكله وملبسه ، ثم يخاطب الله بقوله : « اللهم من مات جوعاً فلا تؤاخذني به ، ومن مات عرياناً فلا تؤاخذني » .

وليس عمل أويس هذا تضحية ، وكفى ، بل وحجة دامغة تدين المحتكرين بقتل من يموت جوعاً وعُرياً .. وكان أويس من التابعين ادرك الصحابي الجليل أبا ذرّ الذي ثار على تصرفات عثمان في أموال المسلمين ، وإسراف معاوية في البذخ ، وبناء الدور والقصور . وبهذا يتبين أن التصوف الاسلامي نشأ أول ما نشأ احتجاجاً على الأثرياء الذين يكنزون الذهب والفضة ، ولا ينفقونها في سبيل الله ، ثم تطور مع الزمن إلى تصوف نظري ، جعلوه سبباً من أسباب المعرفة ، ثم إلى الاتحاد والحلول ، ثم

إلى حلقات الذِكر ، ولُبس المرقعات ، والاستجداء ، وشرب الأفيون وما إلى ذلك .

الشواهد :

ومن الشواهد على أن التصوف كان عند الصفوة والأخيار ثورة على حكام الجور والطبقة المستغلة جهاد أبي ذر وكفاحه ضد الحاكمين في عهده. ومنها ما جاء في ترجمة الجنيد انه « كان اللواء الذي ارتفع لتنتظم حوله كتائب المؤمنين المناضلين ضد الانحلال والتخاذل والمادية التي بدأت تطغَى على المجتمع الاسلامي »[1]. ومنها وصايا الصوفية « لا تأخذ أكثر مما تحتاج ». ومنها أن هارون الرشيد كان يسير ، وبين يديه الاعمال والخدم والعبيد ، فصاح به صوفي ، قائلا : يا هارون أتبعتَ الناس والبهائم. وقال له صوفي آخر : ان كل واحد من الناس مسئول عن نفسه ، وأنت مسئول عن جميع الناس .

ومنها أن المأمون أشرف يوماً من قصره ، فرأى فقيراً بيده فحمة يكتب بها على حائط القصر الذي يقيم به المأمون هذين البيتين :

يا قصر جُمّع فيك الشؤم واللّوم
متى يعشش في أركانك البوم

يوماً يعشش فيك البوم من فرحي
أكون أولَ من يرعاك مرعوم

---

(1) شخصيات صوفية لطه سرور ص ١١٩ طبعة ١٩٤٨ .

فقال له المأمون : ما حملك على هذا ؟ ! فقال : لقد حوى قصرك من خزائن الاموال والحلي والحلل ما لا يعد ولا يحصى ، والناس تموت جوعاً حتى كأن الدنيا لك دون سواك ، ثم انشد :

اذا لم يكن للمرء في دولة امرىء

نصيب ولا حظ تمنى زوالهـــا

إلى غير ذلك من مواقفهم التي لا يبلغها الاحصاء .

وكان الصوفية يسلكون في تقريـــع الحكام وتأنيبهم شتى الطرق والاساليب ، قال ابن السماك للرشيد : لو حُبست عنك شربة ماء أكنت تفديها بمُلكك ؟ قال : نعم . قال : لو حُبس عنك خروجها أكنت تفديها بملكك ؟ قال : نعم . قال : ما خير ملكٍ لا يساوي شربة ولا بولة ؟ .

وحاول الساسة ان يشتروا من الصوفية دينهم وضمائرهم ، وأن يدفعوا ثمن السكوت عن ظلمهم ومساوئهم بالغاً ما بلغ ، بل حاول الكثير منهم أن يتخذوا من الزهاد والعبّاد اداة لبث الدعاية ، ونشر ما يحبون ان يتّصفوا به من العدل والايمان فرفض المختصون ، واستجاب المحترفون . قـال زكي مبارك في كتاب « التصوف الاسلامي » ج٢ ص ٢٣٨ طبعة ١٩٥٤ : « والشعراني نفسه استخدمه حكام عصره في تجميل سمعتهم بـين الناس ، ودفعوا ثمن ذلك بالسكوت عن أوقاف زاويته ، وكانت تحيط بهـــا شبهات . » ومبارك نقل هذا عن صاحب الدرر المنظمة في الخطط التوفيقية جزء ١٤ صفحة ١٠٩ .

وبالتالي ، فإن الحوادث والأرقام تدل بصراحة على ان التصوف في

صدر الإسلام لم يكن مقصوداً لذاته ، وانما جاء نتيجة لأمر غير مقصود ، نتيجة للاوضاع الفاسدة التي كان عليها المجتمع ، ولكن هـذه النتيجة لم تحل المشكلة ، ولم تصلح شيئاً من الفساد ، كما أنها لم تستمر إلى النهايـة خالصة لوجه الله ، كما كانت في البداية .

★ ★

الفصل الخامس

التصوف ونظرية المعرفة

ما هي المعرفة ؟ وما هي مصادرها ومنابعها ؟ ما هو القياس الصحيح العام الواضح الذي نميز به صحيح الأشياء من باطلها ؟ وبالتالي هل من الممكن أن يكون حدس القلب سبباً من أسباب المعرفة ؟

المعرفـــة

إذا كنت « واقعياً » ومن الذين يقولون ويؤمنون بأن العالم وجوداً مستقلاً عن الادراك فيمكنك أن ترسم المعرفة بأنها صورة الشيء عند العقل كما هو في الواقع ، وترسم هذه الصورة في العقل بواسطة آلات البدن ، كالسمع والبصر والذوق واللمس والشم ، أو بواسطة الفكر والتأمل .

وان كنت « مثالياً » ومن الذين يرون أن العالم لا وجود له في الخارج ،

وإنما الموجود هو إدراك الأشياء ، لا الأشياء نفسها ، فالمعرفة على هذا هي نفس الادراك لا صورة الشيء الموجود ، إذ لا حقيقة للوجود الخارجي أبداً على هذا الافتراض .

أسباب المعرفة وأقسامها :

تنقسم المعرفة باعتبار أسبابها إلى أربعة أقسام ،

١ – المعرفـــة بالحس : كتصور الحرارة والنور والطعم والصوت ، والرائحة .

٢ – المعرفة بالعقل : كمعرفة الحقائق الحسابية والهندسية .

٣ – المعرفة بالوحي : كمعرفة وجوب الصوم والصلاة ، وما إلى ذلك مما يؤخذ من كتاب سماوي ، أو حديث نبوي ، ويسمى مصدر هـذه المعرفة بدليل السمع والنقل تمييزاً له عن دليل العقل .

٤ – المعرفة بالقلب : وهي ظاهرة فريدة وغريبة عن أذهاننا لأنهـا لا تنشأ من الحس والتجربـة ، ولا من العقل وأقيسته المنطقيـة ، ولا من الوحي والأحاديث النبوية ، لا من كتاب ولا أستاذ ، لا من شيء سوى إلهام القلب وحدسه وإشراقه ، وتنبُّئِه الصادق . وهـــذه هي طريقة أهل التصوف ، حيث قـالوا : العلم علمان : علم الكسب ، وعلم الوهب . والأول يأتي مـــن الحس والتجربة والعقل ، ويختص بالعلوم الدنيوية ، كالعلوم الطبيعية والرياضية ؛ والثاني يأتي من الإلهام ، والالقاء في القلب ، ولا يحصل هذا الالقاء إلا للصفوة الخلّص ، ويختص بالعلوم الدينية وما يتصل بهـا ، كمعرفة الله وصفاته ، وحقيقة النبوة والوحي والرسالة ، والحياة الآخرة ، وصفات الجنة والنار ، وأسرار العالم وخلقه من بدايته إلى نهايته ، ومعرفة الخير والشر ، وحقيقة الانسان والغاية من

وجوده . وهذه الحقائق على ما هي عليه في علم الله تعرف بالقلب لا بالعقل ، لأمور :

١ — إن أقرب الحقائق إلى الانسان هي نفسه التي بين جنبيه ، وهو عاجز عن ادراكها ، فكيف يقدر على معرفة الحقائق البعيدة عنه ، وعن الطبيعة بكاملها ؟!

٢ — ان نظر العقل يتبع استعداد الناظر ، ويختلف باختلاف ظروفه وملابساته . ومن هنا قيل : ان الانسان عين ما يأكل ويشرب ويلبس ، وينظر ويلمس .. وبديهة ان لكل انسان ظروفاً تباين ظروف سواه ، ومتى تناقضت الآراء وتضاربت استحال الاعتماد عليها جميعاً ، كما انه لا يجوز الأخذ بأحدها دون الآخر ، لأنه ترجيح بلا مرجح ، ولأن احتمال البطلان عارض على الجميع .

٣ — ان الناظر كثيراً ما يعتقد بصحة شيء ، ويبقى على ذلك أمداً مديداً ، ثم يتبين له الفساد ، فيتبدل رأيه واعتقاده ، مع العلم بأن السبب الثاني الذي دعاه العدول ليس بأقوى من الأول ، ولا أقل من الشك ، فالاثنان إذن لا يؤخذ بها[1] .

ومن هذه الأدلة ، وما اليها يتبين معنا انه لا يمكن الاتكال على شيء من نظر العقل ، فيتعين الرجوع إلى القلب .

الحس الصائب

ولكن الحس الصائب لا يحصل للقلب إلا بعد رحلة طويلة وخطيرة ، وهي أن يجاهد الانسان نفسه ، ويروضها على التوجه إلى الله وحده ،

---

(١) هذه الأدلة جاءت في كتاب « مصباح الانس» للقونوي تلميذ الشيخ ابن عربي .

والالتجاء اليه في جميع الأمور ، والابتعاد بها عن النقائص والرذائل ، حتى تحصل لها طهارة اللسان بالتعبير عن الصدق والعدل ، وطهارة الفرج عما حرّم الله ، وطهارة اليد عن العدوان ، وطهارة العين عن النظر بريبة وسوء نية ، وطهارة السمع عن الكذب والغيبة ، وطهارة العقل عن الجهل والتقليد ، وطهارة القلب عن الحسد والحقد ، وطهارة الخيال عن الأماني والأفكار السوداء . ومتى تم للإنسان هذه الفضائل ألقى الله النور في قلبه ، وأصبح صادقاً في حدسه ، كأنه الوحي لا يقبل الشك والريب .

نحن والتصوف

لا أريد أن افاضل بين القلب والعقل ، كوسيلتين للمعرفة والكشف عن الحقيقة – فإن هذه المفاضلة أشكل وأخطر القضايا الفلسفية على الاطلاق ، وإنما أريد التعبير عما شعرت به ، وأنا أبحث وأنقب في كتب التصوف ، وأتأمل وأفكر في كلمات المتصوفة . فلقد كنت قبلاً أسخر من التصوف ، وممن يراه شيئاً مذكوراً . لكني بعد أن تفهمته على حقيقته آمنت بأنه يستأهل العناية ، وأن اهتمام الأولين والآخرين به لم يكن عبثاً ، وان من يسيطر على نفسه ، ويسير بها في سبيل النبل والرفعة ، ويتقي الله حق تُقاته ويتخلق بأخلاقه الفاضلة – لا بد أن يؤيده الله بروح منه ، ويبلغ به إلى المعرفة بعظمة الله ، وبالحكمة التي منحها الله للأنبياء والأولياء ، والتي يميز بها المرء بين الخير والشر ، والحق والباطل ، والقبح والجمال .

ان الفضائل متآخية متشابكة يدعو بعضها إلى بعض ، وكل خلق كريم يطرد خلقاً لئيماً ، تماماً كالجسم القوي المنيع يقاوم الأسقام ،

ويزداد قوة ونشاطاً ، وقـد جاء في القرآن : « والذين اهتدوا زدناهم هدى » .

اما الرذائل فهي كأمراض الجسم يؤدي بعضها إلى بعض . ويصدق عليهم : ان الذين في قلوبهم مرض .. يظلـّون يُضيفون رجساً إلى رجسهم . ومن هنـا تسود الفضيلة حيث يوجد النظام والايمان ، وتسود الرذيلة في بيئة الفوضى والإلحاد .



الفصل السادس

الى الذين يزكون أنفسهم

قال الإمام علي (ع) : « وايم الله يميناً ، أستثني بمشيئة الله ، لأروضن نفسي رياضة تهش معها إلى القرص إذا قدرت عليه مطعوماً ، وتقنع بالملح مأدوماً » .

إن رضى النفس بقرص الشعير والملح مع قدرتها على لباب القمح والعسل المصفى فضيلة في نفسه ، وبالقياس إلى غير الإمام ، أما بالقياس إلى من عف وكف عن ابن العاص الذي قاد الجيوش إلى حربه والقضاء عليه ، وصفح عن مروان بن الحكم ، وابن أرطاة – أما بالقياس إلى من سقى اعداءه الماء بعد أن منعوه منه ، وحاولوا قتله عطشاً ، وأوصى بقاتله خيراً ، وقال لابنائه : « وأن تعفوا أقرب للتقوى » ، أما بالقياس إلى علي بن أبي طالب – فان الرضى بالقرص لا يعد شيئاً مذكوراً .

والحقيقة اني لم أفهم معنى لقول الإمام : « لأروضن نفسي » وقوله : « وانما هي نفسي أروضها بالتقوى » إلا على سبيل التنازل والتواضع . وهل تميل نفسه إلى غير التقوى حتى تحتاج الترويض والتمرين ؟! ان نفسه هي رفيقة التقوى وميزان الحق ، والصراط القويم إلى الله وكتابه وشريعته . انها نفس محمد (ص) بالذات إلا أنه لا نبي بعد خاتم الأنبياء وسيدهم .

إن قلت : ان هذا لا يتفق مع قول الإمام : « وخدعتني الدنيا بغرورها ، ونفسي بجناياتها . وقوله : اللهم لا تعاجلني بالعقوبة على ما عملته في خلواتي من سوء فعلي واساءتي ، ودوام تفريطي وجهالتي ، وكثرة شهواتي وغفلتي » ، وقوله أيضاً : « إلهي ومولاي ، اجريتَ علي حكماً اتبعت فيه هوى نفسي ، ولم احترس فيه من تزيين عدوي » — كما يتنافى أيضاً مع قول الإمام زين العابدين : مالي كلما قلت : قد صلحت سريرتي وقرب من مجالس التوابين مجلسي عرضت لي بلية أزالت قدمي ، وحالت بيني وبين خدمتك » . فان هذا اعتراف صريح بأن الإمام مغلوب لا غالب للدنيا وكثرة الشهوات !..

الجواب :

أولاً — ان هذا اعتراف بالعبودية لله ، لا بالذنب ، وتعظيم وانكسار له ، والتجاء اليه ، وتوكل عليه ، وهو ضرب من عبادة الأصفياء ، بل من أعلى مراتب العبادة وأنواعها .

ثانياً — ان السر لعظمة العظماء يكمن في تواضعهم واتهامهم لأنفسهم ، فهم في خوف دائم من التقصير وعدم القيام بما يجب ، ومهما قدموا للانسانية من جليل الأعمال ، وقاموا لله بالعبادات والطاعات ، فلا يرونها شيئاً في جنب الله ، ويطلبون من أنفسهم المزيد من الجد والاجتهاد ،

انهم يعرفون جلال الله وقدرته ، وعزته وعظمته ، فلا يعظم شيء سواه في أعينهم ، وان عظم . قال الإمام : « إن من حق من عظُم جلال الله في نفسه ، وجل موضعه من قلبه أن يصغر عنده لِعظم ذلك كلُّ ما سواه » هذا هو شأن العارفين المخلصين أصحاب الهمم والطموح ، وشأن الأحرار الذين يملكون أنفسهم ، ولا يملكهم شيء ، ويتطلعون دائماً إلى رحمة الله ومرضاته .

ثالثاً — إن أهل الصدق والايمان يسلكون في جميع أقوالهم وأفعالهم طريق الحذر والاحتياط ، فاذا تحدثوا عن أنفسهم انتقدوها ، واتهموها بالتواني والكسل ، بل كثيراً ما يبلغ بهم الأمر إلى توبيخها وتأنيبها ، ولا شيء أثقل عليهم من المدح والاطراء . وقد جاء في الحديث : « احثوا في وجوه المداحين التراب » . ومدح أميرَ المؤمنين قوم في وجهه ، فقال : « اللهم انك أعلم بي من نفسي ، وأنا أعلم بنفسي منهم ، اللهم اجعلنا خيراً مما يظنون ، واغفر لنا ما لا يعلمون » .

أما الذين يزكون أنفسهم ، ويبرأونها من كل عيب فإنهم لا يشعرون بواقعهم ، ولا يعرفون شيئاً من داخلهم ، وهم الذين عناهم الله سبحانه بقوله : « قل هل أنبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعاً » قال أحد علماء النفس في تعريف الإنسان : « انه الحيوان الوحيد الذي يستطيع أن يكذب » . والأولى أن يقال في تعريفه : انه الحيوان الوحيد الذي تكذب عليه نفسه فيصدقها ، تقول له : انك صادق أمين ، وشجاع كريم ، وعالم عظيم ، فيقول : أجل أنا كذلك وفوق ذلك . وصدق من قال : « إن في أعماق كل منا يكمن صحفي خداع يلفق الأنباء ، ويموه الحقائق ، ويختلق الشائعات ، ويمزج الحق بالباطل » .

وبهذا يفترق الصوفي الحق عن غيره ، حيث لا يوجد في أعماقه صحفي خداع يلفق الأنباء ، ويموه الحقائق . قال الرشيد لأحد الصوفية : ما أحسن ما بلغني عنك ! . فقال له : والله اني لخائف على نفسي من قلة الخوف عليها . وقال رجل للامام الصادق : اوصني يا بن رسول الله . فقال له : من شتمك فقل له : ان كنت صادقاً غفر الله لي ، وان كنت كاذباً غفر الله لك ، ومن قال لك : ان قلتَ كلمة سمعت عشراً ، فقل له : ان قلتَ عشراً لن تسمع واحدة .

□

الفصل السابع

التصوف وأهل البيت

اهتم أهل البيت (ع) اهتماماً بالغاً بالأدعية ، والأوراد ، ووضعوا لها صيغاً خاصة ، حفظها عنهم شيعتهم وأتباعهم ، وألفوا فيهما الكتب والمجلدات . قال زكي مبارك في المجلد الثاني من كتاب « التصوف الإسلامي » : « كانت أدعية زين العابدين مما اهتم به الشيعة اهتماماً شديداً ، فصححوا رواياتهم ، ونقدوها ، وكتبوها بالذهب في كثير من البلدان .. والصوفية يعتقدون ان زين العابدين كان من أهل الاسرار » .

وتكلمت عن هذه الأدعية والأوراد في كتبي : « مع الشيعة » ، و « أهل البيت » و « الاسلام مع الحياة » و « الآخرة والعقل » و « المجالس الحسينية » والآن أقتطف جملاً من دعاء كان يدعو به الامام الشهيد الحسين بن علي في يوم عرفة :

القضاء والقدر :

« منه » : « الحمد لله الذي ليس لقضائه دافع ، ولا لعطائه مانع ، ولا لصنعه صانع » .

ينسب القضاء إلى الله سبحانه ، وإلى غيره ، ونسبته اليه عز وجل تأتي على معنيين : الاول على معنى الخلق والتكوين ، كقوله تعالى : « فقضاهن سبع سموات » أي أوجدهن وكوّنهن . الثاني على معنى الأمر والحكم التشريعي ، كقوله سبحانه في الآية ١٧ من الإسراء : « وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احساناً » أي أمر بذلك ، وقال عز من قائل : « إنِ الحكم إلا لله أمر أن لا تعبدوا إلا إياه ذلك .. القيم — ٤٠ يوسف » .

واذا نسب القضاء إلى الانسان يكون على معنى الحكم ، كقوله في الآية ٦٥ من النساء : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجَرَ بينهم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلّموا تسليما » أي مما حكمتَ وامرت .

و « منه » : اللهم اجعلني أخشاك كأني اراك ، وأسعدني بتقواك ، ولا تشقني بمعصيتك .. وبارك لي في قدرك حتى لا اتعجل ما اخرت ، ولا أتأخر ما عجلت » .

كنت ، وما زلت أتساءل : هل الذين يعصون الله ، ويتجاوزون حدوده يؤمنون بالله واليوم الآخر ، أو انهم يتظاهرون بالايمان رياء ونفاقا ؟.. وبكلمة هل يجتمع الايمان مع العصيان ؟

تساءلت عن ذلك ، ولم اجد الجواب المقنع لا عند نفسي ولا فيما سمعت وقرأت ، وربما يجاب عن هذا التساؤل :

أولاً : بأن العاصين يؤمنون بالله ، ولكنهم يرجون عفوه ومغفرته ، ويعتمدون على قوله سبحانه : « ان الله لا يغفر أن يُشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .

وبديهة أن الغفران لا يأتي جزافاً ، بل لا بد له من سبب تقتضيه الحكمة الإلهية ، والا لم يكن للتكليف وتشريع القوانين من فائدة ، وكان الطائع والعاصي ، والمحسن والمسيء سواءً في نفي المسؤولية وعدم العقاب . وكلنا يعلم أن سبب الغفران هو التوبة والإنابة ، والرجوع إلى طاعة الله مع الندم والعزم على عدم العودة إلى العصيان ، أما من اصر على الذنوب ، وبخاصة الكبائر منها فأمره عسير .

ثانياً : انهم مؤمنون ، ولكن ايماناً ضعيفاً لا يقوى على مقاومة العاطفة والمغريات ، فإذا اصطدم معها كان مغلوباً لا غالباً ، فكما ان ضعيف الجسم يتغلب عليه من هو اشد وأقوى كذلك ضعيف الإيمان تصرعه الأهواء والشهوات .

ومهما يكن ، فإن الإيمان لا يتجزأ ، فإذا صلى الانسان وصام ، وهلل وكبّر بدافع الدين ، فينبغي له أيضاً أن يمتنع عن الكذب والرياء والدس والخيانة ، وما إلى ذلك من المحرمات والموبقات – يمتنع عنها بهذا الدافع ، وإلا كان إيمانه تصوراً وتخيلاً ، أشبه بأريحية البخيل واهتزازه حين يستمع إلى حديث الشجاعة . ان المؤمن حقاً هو الذي يعمل ، وكأنه في يوم الحساب ينظر إلى الخلائق ، وهم امام الله سبحانه يجازي كلاً بأعماله ، تماماً كما قال الحسين : « اللهم اجعلني اخشاك كأني اراك » وكما قال ابوه امير المؤمنين : « اعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » .

و « منه » اللهم اجعل غناي في نفسي ، واليقين في قلبي ، والاخلاص

في عملي ، والنور في بصري ، والبصيرة في ديني » .

ان كل واحد من الناس كائناً من كان يحتاج إلى الناس ومحال ان يتم المجتمع ويكتمل بدون التعاون ، فأنت متمم ما في غيرك من نقص ، وغيرك متمم ما فيك من نقص ، والكل يسيرون في طريق الاكمال الاجتماعي . وإذ لم يكن الانسان كائناً مستقلاً عن غيره ، فكيف سأل الحسين ربه سبحانه أن يجعله غنياً في نفسه ؟!

الجواب :

ان التعاون على الخير فضيلة من غير شك ، لأنه ضرورة اجتماعية ، أما العيش على حساب الآخرين ، وبيع الدين والكرامة بالدنيا وحطامها فرذيلة ممقوتة يتعوذ منها كل مخلص كما يتعوذ من الشيطان ، والحسين (ع) سأل ربه الغنى عن كل موقف مشين يمس من دينه وكرامته ، سأله أن يكون غنياً في عمله وجده واجتهاده ، واثقاً بالله دون غيره ، مفتقراً اليه دون سواه .

قال الامام الصادق (ع) : « اتقوا الله وصونوا أنفسكم بالورع ... والاستغناء بالله عن طلب الحوائج إلى صاحب سلطان واعلموا ان من خضع لصاحب سلطان ، أو لمن يخالفه على دينه طلباً لما في يده من دنياه أخمله الله ومقته عليه ، ووكله اليه ، فان هو غلب على شيء من دنياه فصار اليه منه شيء نزع الله البركة منه ، ولم يؤجره على شيء ينفقه في حج ، ولا عتق ، ولا بر . ونقل عن الشيخ البهائي انه عقب على هذا الحديث بقوله : « صدق الامام ، فقد جربنا ذلك ، وجربه المجربون قبلنا ، واتفقت الكلمة منا ومنهم على عدم البركة في تلك الأموال ، وسرعة نفادها واضمحلالها ، وهو أمر ظاهر محسوس يعرفه كل من حصل على شيء من تلك الأموال الملعونة » .

وجاء في الحديث الشريف عن الرسول الأعظم « اللهم ارزق محمداً وآل محمد ، ومن أحبّ محمداً أو آل محمدٍ الكفافَ والعفاف » .

وقال الحسين : « اللهم حاجتي التي أعطيتنيها لم يضرني ما منعتني ، وان منعتنيها لم ينفعني ما أعطيتني ، أسألك فكاك رقبتي من النار » .

هذه هي أمنية الأبرار « النجاة من النار » ولا شيء سواها .. فإن حصلوا عليها ، ثم فقدوا كل شيء حتى الماء والهواء ، وحتى لو قطعوا إرباً إرباً فهم الرابحون المنتصرون . وان فقدوها ، ثم ملكوا الكون بما فيه من أرضه إلى سمائه فهم الخاسرون المغبونون .. وهذا معنى قول الحسين (ع) في هذا الدعاء الذي نحن بصدده مخاطباً ربه : « ماذا وجد من فقدك ؟! وما الذي فقد من وجدك ؟!. »

ولم تكن أقوال الحسين إلا نبضاً من أعماق قلبه يتمرّس بها ويحياها ، ولو جرت عليه الكوارث والخطوب ، فلقد قال ، والسيوف تنهال عليه من كل جانب : « هوّن علي ما نزل بي انه بعين الله » . فالحسين يسر بالألم والمصاب ما دام لله فيه رضى ، فالحكمة والصلاح والخير هو ما يختاره الله ، وان كان فيه ذهاب النفس والأهل والمال ، فان حصل شيء من هذا في سبيل الله ، أو حصلت مجتمعة لم تضطرب النفس ، ويتزعزع الايمان ، لأنها هي المطلب والهدف .

هذا مبلغ أهل البيت من الدين واليقين بالله ، وهذه منزلتهم من العلم به سبحانه ، والتوجه اليه بالفعل قبل القول ، وهذا هو التجرد عن الدنيا وغاياتها ، والفناء في جنب الله عز وجل ، والانجذاب اليه ، وهذا هو التجلي والاشراق والنور والكشف ، وبلوغ الكمال . وماذا لأهل

التصوف بعد قول الحسين : « ماذا وجد من فقدك ؟! وما الذي فقد من وجدك ! » .

وقال : « إلهي ان اختلاف تدبيرك ، وسرعــة طواء مقاديرك منعا عبادك العارفين بك من السكون إلى عطاء ، واليأس منك في بلاء » .

ليس للعارفين وأهل اليقين أطوار وحالات ، ولا شخصيات تتحول وتتبدل تبعاً للظروف والملابسات ، فإيمانهم بالله أقوى من أن تزعزعه الحوادث ، وثقتهم به في السرّاء تماماً كثقتهم في الضراء ، لا يبطرون عند الصحة والغنى ، ولا ييأسون عند المرض والفقر ، لأن الحالين في طريق الزوال . قيل لبعض الحكماء : ما لنا لا نراك فرحاً ولا حزيناً ؟ فقال : لأن الغائب لا يتلافى بالعبرة ، والآتي لا يستدام بالحيرة . وقال عز من قائل : « وان يمسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وان يردك بخير فلا راد لفضله يصيب به من يشاء — ١٧ الانعام » . وما دام الأمر إلى مقادير الله سبحانـــه برفع الوضيع ، وتغني الفقير ، وتفقر الغني ، وتمرض السليم ، وتشفي السقيم فعلام السكون إلى العطاء ، واليأس في البلاء ؟!

وقال : « إلهي ، أمرتَ بالرجوع إلى الآثار ، فأرجعني اليك بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار ، حتى ارجع اليك منها ، مصون السر عن النظر اليها ، ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها ، انك على كل شيء قدير » .

يقول : الهي انك خلقت الكائنات ، وهي تدل عليك من كبيرها إلى صغيرها ، وامرتنا بالنظر فيما أودعته فيها من الحكمـــة وبدائع الصنع والتكوين ، لتحصل لنا المعرفة من طريقها بقدرتك وعظمتك ، ولكنا نسألك أن تهبنا نوراً واستبصاراً من عندك ، لنؤمن بك مبــاشرة دون أن نرجع إلى الآثار من خلق السموات والأرض ، حتى إذا رأيناهـــا

لم تزدد معرفة ويقيناً بك ، بل يكون رجوعنا اليها كخروجنا منها ، لأنها لم تفتح لنا أبواباً جديدة للايمان بك بعد أن زوّدتَ قلوبنا بالنور والسكينة .

وهذا هو سبيل الصوفية الذي ينتهي بالانسان إلى الايمان بالله عن طريق القلب لا عن طريق العقل وأقيسته المنطقية .

* *

الفصل الثامن

الاتحاد والحلول

وقع بعض المستشرقين في أخطاء جوهرية ، وهم يكتبون عن التصوف في الاسلام ، وتبعهم من الكتاب من لا منطق له إلا منطق الاجانب الأباعد .

بين الزهد والتصوف

من تلك الأخطاء الخلط بين الزهد والتصوف ، واعتبارهما شيئاً واحداً ، مع ان التصوف قد أخذ في مفهومه بجاهدة النفس وترويضها ، أما الزهد فهو بجرد الإعراض عن الدنيا ومتاعها بأي نحو ، أجل ، ان الزهد ثمرة من ثمرات التصوف ، وليس التصوف بالذات .

الاتحاد والحلول

ومنها الخلط وعدم التمييز بين الاتحاد ووحدة الوجود مع ان مفاهيمها

متباينة ، فالاتحاد هو أن تمحي من الانسان كل صفة من صفات الجسم ، ويزول عنه كل ما هو غير روحاني ، ومتى تم ذلك يتحد الانسان بالله ، ويصير علمه علم الله ، وقدرتـه قدرة الله ، وعظمته عظمة الله ، وتنسب هذا الاتحاد إلى أبي يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ هـ .

أما الحلول فهو ان الله قد حل في الانسان وفي غيره من أجزاء هذا العالم ، ولكن هذا العالم المشاهد عدمٌ زائل ، وشر محض ، فاذا تجرد الانسان عن كل أثر من آثاره ، وصفة من صفاتـه يذهب المحل ، وهو الجسم ، ويبقى الحالّ ، وهو الله . وعليه يكون الفرق بين الاتحـــاد والحلول اعتبارياً لا جوهرياً ، إذ على كلا التقديرين يتصف الانسان بالصفات الآلهية عندما يتجرد من المادة ، سوى ان هذه الصفات لا توجد في الانسان إلا بعد التجرد بناء على الاتحاد ، وهي موجودة فيه قبل التجرد بنـاء على الحلول ، ولكنها محجوبة بصفات الجسم ، ومتى زالت هذه الصفات المادية ارتفع الحاجب ، وتجلى الله في الانسان بكامل صفـــاته . ونسب القول بالحلول إلى الحلاّج الذي قتل سنة ٣٠٩ هـ .

وحدة الوجود

أما وحدة الوجود فقد فسرت بتفاسير شتى ، ويمكن إرجاعهـا إلى معنى واحد نستطيع فهمه وهضمه ، وهي نفي التعدد في الوجود ، وعدم الفرق بين حقيقة الوجودات والموجودات ، وانه لا يوجد شيئان أحدهما واجب كامل ، وعلة موجودة للغير ، وآخر ممكن ناقص يستمد وجوده من الغير ، وانمـــا الوجود واحد ، وهو واجب الوجـود ، والابدي الأزلي ، والظاهر والباطن ، هو كل شيء سواه . وعلى هـذا تكون وحـــدة الوجود في قبالة القول بتعدد الموجود ، وتقسيمه إلى الواجب بذاته ، والممكن بذاتـه . ومهما يكن ، فإن كلاً من الاتحاد أو الحلول

يستدعي الإثنينية والتعدد ، ولا تعدد في وحدة الوجود . وتسب القول بوحدة الوجود إلى ابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ[1] .

ويتفق القول بوحدة الوجود مع المذهب المادي القائل بان مرجع كل شيء إلى المادة . وانها توصف بجميع صفات الله من الأبديـــة والأزلية والقدرة ، وان كل ما توحيه قوانينها المعبر عنها بالقوانين الآلية الميكانيكية لا بد أن يتحقق ويكون ، لأنه لا قوة قاهرة غالبة وراءها .

صدر المتألهين :

أما الفيلسوف الشهير محمد بن ابراهيم المعروف بصدر المتألهين فقد نفى عن أهل العرفان والتصوف الحق القولَ بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، واطال الكلام في تبرئتهم من هذه التهمة في الجزء الثاني من السفر الأول من كتاب « الاسفار » ، وقال فيما قال : حاشاهم من ذلك ، ومن نسب اليهم شيئاً منه فهو قاصر النظر والفهم .

وتتلخص أقواله بان أهل العرفان حين يقولون : ان الوجود واحد ، فلا يريدون وحدة الوجود ، وما اليهـا مما يستدعي الكفر والجحود ، كيف ؟! وهم يقسمون الوجود إلى واجب وممكن ! ولكن لما رأوا ان أصل الوجودات الممكنة واحد ، وهو واجب الوجود ، وان عللها مهما تعددت ، وتسلسلت فلابدّ أن ترجع في النهاية اليه سبحانه ، وانها جميعاً فانية ولا يبقى إلا وجهــه الكريم قالوا : ان الوجود حقيقة إنما هو للواحد الدائم ، وارادوا بذلك ان جميع الممكنات تتفرع عنه وحده . ومن المفيد أن ننقل شطراً من أقواله في هذا الصدد ، قال في صفحة ٣٠٠ :

« المعلول لا حقيقة له ولا معنى غير كونه أثراً وتابعاً من دون ذات

(١) برأه من هذه النسبة صدر المتألهين ، وعبر عنه في كتاب الاسفار بالشيخ العارف الموحد الرباني الصمداني ، فهو في نظره موحد لله سبحانه لا الوجود بما هو وجود .

تكون معروضة لهذا المعنى ، كما ان العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها أصلاً ومبدأ ومتبوعاً هو عين ذاته ، فإذا ثبت تناهي سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة ونقصان ، وامكان وقصور وخفاء بريء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل ، خارج أو داخل ، وثبت انه بذاته فياض ، وبحقيقته ساطع ، وبهويته منور السموات والأرض ، وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر — تبين وتحقق ان لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو الحقيقة والباقي شئونه ، وهو الذات .. وغيره اسماؤه ونعوته ، وهو الأصل وما سواه اطواره ، وشئونه ، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثاته . ولا يتوهمن أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى نسبة الحلول ، هيهات ان الحالية والحلية يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والمحل ، وهاهنا عند طلوع شمس التحقيق ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق ، واضمحلت الكثرة الوهمية » .

وقال في مقـــام آخر من كتاب « الأسفار » : « ان الصديقين من الصوفية يفنون عن رؤية أنفسهم ، ولا يرون الا الله .. انهم يصلون إلى مقام الوحدة من غير شبهة الاتحاد » أي انهم موحِّدون ، وليسوا من القائلين بوحدة الوجود .

وما ذهب اليه صاحب الأسفار من نفي الحلول والاتحاد عن كثير من الصوفية يتفق مع أصول الدين ومبدأ الشريعـة القائل : « الحدود تدرأ بالشبهات » فمهما أمكن تأويل كلامهم وحمله على ما لا يتنافى مع الدين فهو المتبع .

وذلك مثل قول الشبلي : « ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله معه » ، وقول الجنيد : « والآن ليس مع الله شيء » حين سمع الحديث الشريف : « كان الله ، ولم يكن معه شيء » .

وقال صوفي : « حججت للمرة الأولى فرأيت الكعبة ، ولم أر رب الكعبة ، ولما حججت الثانية رأيت الكعبة ورب الكعبة ، ولما حججت الثالثة رأيت رب الكعبة ، ولم أر الكعبة » .

والأولى حجة الغافل الذاهل ، والثانية حجة المتأمل والمفكر ، والثالثة حجة الفاني في الوجود .

□

الفصل التاسع

الانسان

ما أعجب هـــذا الانسان الذي يضع نفسه بنفسه موضع البحث والتحقيق !.. فيتكلم عن طبيعته وحقيقته ، وعن أصله ومآله ، واخلاقه وأفعاله ، ونقصه وكماله ، ويصدر أحكامه على ذاته بذاتـه ، كما يصدرها على أي كائن آخر ..

والآن تعالى معي أيها الانسان ، لنستمع إلى ما قيل عني وعنك .

أصل الانسان

قالوا : ان هذا السيل المتدفق من أفراد الانسان لم يتولد في الاصل من كائن يماثله ، بل تحول من طبيعة إلى طبيعة ، ومن شكل إلى شكل ، حتى أصبح كما نراه الآن[1] .

---

(١) نقل المجلسي في الجزء الرابع من بحار الانوار المعروف بالسماء والعالم ان المسلمين والنصارى واليهود اتفقوا على أن ابا البشر هو آدم ، وقال الفلاسفة : لا أول للانواع المتوالدة . وقال =

وليس لهذا القول مدركاً إلا الحدس والظن ، فان مشكلة أصل الانسان ليست مجالا للعقل والفكر ، ولا يرجع فيها إلى العلم والتجربة ، انها مشكلة غيبية لا يحلها إلا الدين ، ولا تعرف إلا بالوحي . وإذا حل العلم مشكلة المواصلات والغذاء والكساء ، فليس معنى هذا انه على كل شيء قدير ، فهل يستطيع العلم أن يخبرنا عن كل ما حدث في الكون منذ وجوده ، حتى اليوم بحيث لا يشذ عنه كبيرة ولا صغيرة في الأرض والسماء ؟!

إن أصل الإنسان محال أن يعرف بالعلم والعقل ، فطريق معرفته غير منحصر بالوحي لا بد أن يقع في الأوهام والأخطاء ، ويخبط خبط عشواء كما حدث لكل من تكلم عن أصل الإنسان على أساس غير الدين والوحي. وقد جاء في القرآن الكريم الآية ٥٩ من آل عمران : « ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب » . والآية ٣٧ من سورة الكهف : « أكفرتَ بالذي خلقك من تراب » والآية ٥ من سورة الحج : « فإنا خلقناكم من تراب » والآية ٢٠ من سورة الروم : « ومن آياته أن خلقكم من تراب » والآية ١٣ من سورة الحجرات : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى » إلى غير ذلك من الآيات . وجاء في الحديث الشريف : « كلكم من آدم ، وآدم من تراب » .

تعريف الانسان :

لقد عرف الانسان نفسه بتعاريف شتى لا يشملها قاسم مشترك ، منها انه حيوان ناطق ، أو ضاحك ، أو إلهي ، أو مدني بالطبع ، أو فيه

= غيرهم : ان الاجسام كانت على طبيعة واحدة ثم تعددت العناصر بواسطة الحرارة التي احدثتها الحركة ، وبعد أن تعددت العناصر واختلطت وتحركت حصلت العفونة ، ومن العفونة تولد الانسان كما يتولد الدود في الفاكهة واللحم !.. لقد افرط هؤلاء دون ان يعتمدوا على دليل . وغالى المؤمنون بآدم ، حيث نسبوا اليه كتابين احدهما اسمه «سر الخفايا» والثاني اسمه «الملكوت» وموضوعها في علم الحروف!..

انطوى العالم الأكبر ، أو أفضل من الملائكة ، أو أخبث من الشيطان ، وقال سارتر زعيم الوجوديين : ان وجود الإنسان عبث زائد عن الحاجة . وقال آخر : انه الكائن الذي يستطيع أن يكذب . وقالت الملائكة : انه يفسد في الأرض ، ويسفك الدماء ، كما صرحت الآية ٣٩ من سورة البقرة .

وقال بعض الصوفية : ان الإنسان خليفة الله في أرضه صورة ومعنى ، أما صورة فلان وجود الانسان يدل على وجود الباري ، كالبناء يدل على وجود الباني ، وأما معنى فلأن وحدانية الإنسان تختلف عن وحدانية الله ، وذاته عن ذاته ، وارادته عن إرادته ، وسمعه عن سمعه ، وبصره عن بصره ، وكلامه عن كلامه ، وعلمه عن علمه ، وليس لأحد من المخلوقات أن يخلف عن الله في شيء غير الإنسان .

ثم قال هذا الصوفي : أما قول الملائكة بأن الإنسان يفسد في الأرض فلأنهم نظروا اليه من جانب الشر الذي فيه ، ولم ينظروا إلى جانب الخير الذي أشار الله اليه بقوله : « اني أعلم ما لا تعلمون »[1] .

وجاء في المجلد الرابع عشر من كتاب « بحار الأنوار » للمجلسي ان المخلوقات تنقسم إلى أربعة أقسام :

(١) فيه القوة العقلية دون الشهوانية ، وهم الملائكة .
(٢) فيه القوة الشهوانية دون العقلية ، وهو الحيوان .
(٣) ليس فيه ثمة شيء منهما وهو الجماد والنبات .
(٤) فيه الامران ، وهو الإنسان .

وعلى هذا فالملائكة حين وصفوا الإنسان بالفساد نظروا إلى القوة الحيوانية ، واهملوا القوة العقلية الإنسانية .

---

(١) روح البيان للشيخ اسماعيل حقي ١ ص٩٦ .

ومن المفيد أن نذكر ما جاء في كتاب « مصباح الانس » لابن حمزة في شرح « مفتاح الغيب » القونوي ، قال في ص ٣١٥ :

إن في الإنسان خاصية المعادن ، وهي الكون والفساد ، وخاصية النبات ، وهي النمو والغذاء ، وخاصية الحيوان ، وهي الحس والحركة ، وخاصية الإنسان ، وهي الفكر والادراك ، وخاصية الملائكة ، وهي الطاعة والحياة .

فالانسان يتملق كالكلب والهر ، ويحتال كالعنكبوت ، ويتسلح كالقنفذ ، ويهرب كالطير ، ويتحصن كالحشرات ، ويعدو كالغزال ، ويبطىء كالدب ، ويسرق كالفأرة[1] ، ويفتخر كالطاووس ، ويحقد كالجمل ، ويتحمل كالبقر ، ويشمس كالبغل ، ويغرد كالطير ، ويحرص كالخنزير ، ويصبر كالحمار ، وينفع كالنحل ، ويضر كالعقرب ، وهو شجاع كالأسد ، وجبان كالأرنب ، وأنيس كالحمام ، وخبيث كالثعلب ، وسليم كالحمل ، وابكم كالحوت ، وشؤم كالبوم .

ومرة ثانية نقول : ان معرفة أصل الإنسان لا ترتبط بالحس ومشاهداته ولا بالعلم وتجربته ، ولا بالعقل ومناقشته ، ولا بفطرة الإنسان وبديهته ، وانما ترتبط بالدين والوحي لا غير ، أما معرفة حقيقة الإنسان كما هي ، ومن جميع جهاتها فمحال ، وانما نعرف بعض صفاته بالقياس إلى ما يصدر عنه من افعال وآثار .

أما الأقوال المتضاربة في تعريف الانسان فان دلت على شيء فانما تدل على أن في طبيعته اسرار المنجيات والمهلكات بكاملها ، وان الاحاطة

---

(١) نقل ان نفس الحلاج كانت تعلو خلقه على صورة الفأر تارة ، وعلى صورة الثعلب اخرى ، وعلى صورة الكلب حيناً ، وان محمد بن عليان الصوفي خرجت نفسه من حلقه على هيئة ثعلب صغير .

بما فوق المستطاع ، وعلى هذا يسوغ لنا أن نقول في تعريف الإنسان : انه الذي يحـــاول أن يعرف نفسه على حقيقتها ، ولكن على غير جدوى .

وقال الإمام علي : ان الانسان في بعض حالات يشارك السبع الشداد أي الكون بكامله ، فكما ان الحياة تتوقف على هذا الكون كذلك تتوقف على الإنسان نفسه .

وقال أبو يزيد البسطامي : طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها ، أي أن ذاته فوق عالم الطبيعة ، وعالم المثال[1] .

---

(١) الاسفار الملا صدرا ، الجزء الأول من السفر الرابع ص ٣١٢ طبعة ١٣٧٨ ه .

الفصل العاشر

الشيطان وقلب الانسان

مهما اختلف الصوفية فيما بينهم فإنهم متفقون كلمة واحدة على أن التصوف يبتدىء من التغلب على ميول النفس وأهوائها. وليس هذا التغلب بالأمر اليسير، فقد استسلم وخضع للأهواء في ذلة وصغار الألوفُ من العلماء والفلاسفة ورجال الدين، وقضوا حياتهم، وليس لهم مع أمر الهوى أمر، ولا مع حوله وقوّته حول ولا قوة. ولكن إذا أنشبت الشهوة اظفارها بالملايين فليس معنى ذلك انها هي التي تحدد مصير الناس بأجمعهم، وان الإنسان لا بد أن يقع أسيراً لها كائناً من كان، وإلا لم يكن للحرية والاختيار مكان، ولا للخير والشر معنى، ولا للقوانين والشرائع مبرر، حيث لا تبعة ولا مسؤولية.

إن الإنسان، أي إنسان، مسئول عن عمله مهما تكن الظروف والملابسات، ما دام قادراً على أن يقف من البواعث والمغريات موقفاً سلبياً، وماذا لدى المغريات غير الدعوة والتحسين؟! وهل تملك المومس إلا التبرج؟! وليس من شك في أن الموقف معها دقيق وحرج، ولكنه المحك لقوة الإرادة، وتمييز الرجال من أشباه الرجال.

وفي هذا الموقف الحاد العسير يأتي دور المتصوف ، وجهاده مع النفس الأمارة وميولها وكما ان البطل هو الذي يصرع الخصم عند النزال كذلك الصوفي هو الذي يتغلب على ميول النفس ونزعاتها ، ولا يستجيب لأهوائها وشهواتها ، بل تكون أسيرة له يأمرها فتطيع ، ولا يكون أسيراً لها تأمره فيطيع . فهـذا التصوف لا يعني شيئاً غير الصبر وقوة الإرادة والاجتهاد في مقاومة النفس إذا أرادت الانحراف والغوايـة . قال أحد المؤلفين :

« ان الشيطان يقرع على باب قلبك ، ولكن ثق أنه لم يقوَ من تلقاء نفسه على فتح الباب ، لأنه رجل مهذب لا يقترف جريمة هتك حرمة مسكنك ، بل يكتفي بطلب الاذن بالدخول ، فلا تأذن له ، وإياك أن توارب البـاب ، حتى ولا لترى من الطارق ؟ ان من يفتح البـاب فقد هلك .. ان دقيقـة واحدة مع الشيطان كافية لأن توردك مورد التهلكة » .

وهذا صحيح نطق به القرآن الكريم حكاية عن الشيطان . الآية ٢٢ من سورة ابراهيم : « وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخيّ إني كفرت بمـا أشركتموني من قبل ان الظالمين لهم عذاب أليم » فليس لإبليس أو الشهوات أو الإرادة الشريرة أو المغريات الخارجية مهما شئت فعبر ، ليس لها إلا الدعوة ، ومـا عليك إلا الرفض إذا أردت أن تكون انساناً كريماً . وهـذا ما أراده الإمام علي (ع) من قوله : « أعينوني بورع واجتهاد ، وعفة وسداد » .

دعانا الإمام أن نصبر ، وتعفّ ونكفّ إذا اعترضت سبيلنا المغريات ، دعانا أن نقاوم ونجاهد ، ولا نستسلم للخطيئة ، لأن من استسلم لها فقد

تنازل عن شخصيته ، ومحا نفسه من الوجود ، وتركها للأهواء تفعل به ما تشاء ، لا إرادة له ولا إدراك ، ولا شيء ابداً . فهو إذ ينكر وجود الله والفضائل ، ويحلل ويحرم فإنما ينطق بلسان الدنيا والشيطان ، لا بلسان العقل والإيمان . قال الإمام مخاطباً الدنيا ، « فوالله لا أذلّ لك فتستذليني ، ولا أسلس لك فتقوديني » .

وقال حفيده الامام جعفر الصادق :

« الدنيا بمنزلة صورة ، رأسها الكبر ، وعينها الحرص ، وأذنها الطمع ، ولسانها الرياء ، ويدها الشهوة ، ورجلها العجب ، وقلبها الغفلة ، وكونها الفناء ، وحاصلها الزوال ، فمن أحبها أورثته الكبر ، ومن استحسنها أورثته الحرص ، ومن طلبها أوردته إلى الطمع ، ومن مدحها أكسبته الرياء ، ومن أرادها مكنته من العجب ، ومن اطمأن اليها اركبته الغفلة ، ومن أعجبه متاعها فتنته فيما لا يبقى ، ومن جمعها وبخل بها ردته إلى مستقرها وهو النار » .

فالكبر والحرص والطمع والرياء والشهوة والعجب والغفلة — كل هذه وما اليها من المساوي تأتي كنتيجة طبيعية لحب الدنيا والميل مع الهوى . وكل واحدة منها تدع الانسان في ظلمات تعميه عن رؤية الله ومعرفة الحقيقة ، فكيف اذا تعاونت عليه مجتمعة ؟!

أما إذا انصرف عن الموبقات ، وروّض نفسه رياضة تجعل هواه ورضاه في طاعة الله وحده ، حتى ولو كان فيها البلاء والضرّاء ، فإنه ، والحال هذه ، يسير تلقائياً مع فطرة الله التي فطر الناس عليها ، وينزع بطبعه إلى الايمان بالواحد الأحد ، ولا يحتاج إلى اقيسة الفلاسفة واستدلالاتهم المنطقية ، ونقاشهم وحوارهم ، فهذا الايمان يستند إلى القلب وحده ، على شريطة أن يكون طاهراً نقياً من كل شائبة .

وعلى هذا السبيل نستطيع القول بأن ما من أحدٍ انكر وجود الله إلا لانه أسير الاهواء والشهوات ، قال الامام الصادق : « ابعد ما يكون العبد من الله عز وجل إذا لم يهمه إلا بطنه وفرجه » ، ولذا ينتشر الالحاد ، حيث ينتشر الفساد . وهذا ما أراده الصوفية من الكشف ، أي أن الايمان بالله يحصل في القلب الزاكي تلقائياً بدون دراسة وبرهنة ، لأن هذه لا تثمر غير الشك والارتياب إذا لم يكن القلب صافياً نقياً .

ولا شيء أدل على ذلك من اننا نجد في كل عصر افراداً يؤمنون بفطرتهم ، فقد حدثنا التاريخ عن حنفاء في الجاهلية تركوا قومهم يعبدون الاصنام ، وعكفوا على عبادة الرحمن . ومهما شككتُ فإني على يقين بأن طهارة القلب ، والخوف من الله سبحانه بترك المحرمات والموبقات ، وطاعته بفعل الواجبات والعبادات ، والاخلاص له في جميع الاقوال والاعمال — يكون سبباً كافياً وافياً لمعرفة الله عز وجل ، وللحكمة أيضاً. ولا أريد بالحكمة الحكمة النظرية ، والعلوم الطبيعية ، وانما أردت الحكمة التي وصف الله بها الانبياء وأهل الخير والمعرفة ، وأشار اليها بقوله : « ومن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » ، اردت الحكمة التي جاءت على لسان الامام علي بن طالب ، ولسان لقمان الحكيم ، وهي التي تقربنا من الخير والهداية ، وتبتعد بنا عن الشر والضلالة . وقد جاء في الحديث الشريف ، « رأس الحكمة مخافة الله » أي أن الخوف مصدر الحكمة ، وقال الامام الصادق : « الحكمة ميزان التقوى ، وثمرة الصدق » .



الفصل الحادي عشر

المستشرقون والتصوف

كان المستشرقون ، وما زالوا الرائدَ الناصح للاستعمار – إلا قليلاً منهم – ولم تكن بحوثهم في الاسلام وتاريخ العرب والمسلمين وتراثهم إلا التحريف والتزييف ، وإلا الدس واحداث الثغرات في الصفوف . ومـــا تكلموا عن شيء يتصل بالاسلام والمسلمين إلا بهذا القصد ، أما العلم والتماس الحقيقة الذي تذرّعوا به فكذبٌ وخداع واحتيال . وفي كتاب « الشيعة والحاكمون » قدمت أرقاماً على هذه الحقيقة ، والآن وبمناسبة الكلام عن التصوف اذكر أمثلة من آراء بعضهم في التصوف الاسلامي ، كشاهد على العداء والكيد للاسلام وبني الاسلام .

قال المستشرق نيكلسون في كتاب « الصوفية في الاسلام » تعريب نور الدين شريبة ص ٩٠ طبعة ١٩٥١ :

« المتصوفون قد أدوا دون ريب عملاً جليلاً للاسلام ، فهم بنبذهم قشور الدين ، واصرارهم على تحصيل لبابه بتنمية المشاعر الروحية ، وتطهير

البواطن ، لا بالعمل الظاهري — قد مكنوا ملايين الناس من حياة غنية عميقة » .

والقشور في نظر هذا المستشرق هي الصلاة ، وبناء المساجد ، والتفرقة بين الكفر والاسلام . وقد قال في صفحة ٨٨ : « والصوفي الكبير أبو سعيد بن أبي الخير حين يتحدث بلسان القلندرية يعبر عن قواعدهم في تحطيم هذه الأوثان في شجاعة تأخذ بالألباب حين يقول : لن نؤدي ما فرض علينا من واجب مقدس ما لم نذَرْ كل مسجد تشرق عليه الشمس حطاماً ، ولن يظهر المسلم حق المسلم ما لم يصر عنده الايمان والكفر واحداً » .

لقد روّج نيكلسون لهذه الفكرة ، ونعتها بالشجاعة لا لشيء إلا لأنها جرأة على الله والرسول ، ان معنى هدم المساجد ومساواة الكفر والاسلام انكار صريح للقرآن ، والسنة النبوية ، والشريعة الاسلامية ، وهذي هي أمنيته وأمنية أمثاله من المستشرقين ..

وقال في ص ٦ : « القارئون للقرآن من الأوروبيين لا تعوزهم الدهشة من اضطرب مؤلفه ، وعدم تماسكه في معالجة كبار المعضلات ، وهو نفسه لم يكن على علم بهذه المتعارضات » .

فالقرآن بزعمه ألّفه محمد ﷺ ، وهو مضطرب يناقض بعضه بعضاً ، ولم يدرك محمد نفسه هذا التضارب والتناقض ..

هذا هو الاستشراق عند أكثر المستشرقين : دسٌّ وتشويه وتهجم على الاسلام ومقدساته .. قال طه عبد الباقي سرور في كتاب «شخصيات صوفية» ص٥٤—٥٦ : « لبعض المستشرقين غرام بالشك ، ولبعضهم ولع ملحٌ بالتجريح الخفي للتراث الاسلامي ، والثقافة المحمديـة ، فجاءت دراستهم التصوف الاسلامي مطبوعة بطابع الشك ، موسومة بالتجريح ، مرقومة بالهوى .. وكان أقرب رجال الاستشراق إلى الانصاف هو المستشرق العـالم نيكلسون » .

وإذا كان نيكلسون الذي نقلنا طرفاً من أقواله هو أقرب المستشرقين إلى الانسان فكيف بغيره ؟!

وبالتالي ، فعلينا نحن العرب والمسلمين ، وعلى كل باحث ينشد الحقيقة أن يربط بين أقوال هؤلاء المستشرقين ، وبين الاستعمار ، وينظر اليهـا كوسيلة من وسائله ، وأداة من أدواته . علينا أن ننظر إلى ما يكتبون وينشرون بيقظة وحذر ، ولا ننخدع بشيء مما يضفونه على بحوثهم من ألوان التحقيق والتدقيق ، فانها ستار الدسائس والمؤامرات .



الفصل الثاني عشر

كرامات الأولياء

بين المحال والتعجب

فرقٌ بعيد بين ما يحيله العقل ويجزم بعدم وقوعه ، وبين الذي يتعجب منه بعد وقوعه — مثلا — إذا قال لك قائل : الأسود أبيض ، والموجود معدوم ، والواحد أكثر من الاثنين ، والعشرة أقل من الواحد ، فإن عقلك يرفض هذا بمجرد سماعه ، وبدون توقف ، لأنه محال في نفسه ، ممتنع في ذاته . أما إذا سمعت رجلا يخبر بالمغيبات ، أو يقرأ الأفكار على واقعها فانك لا تنكر عليه ولكنك تتعجب منه ، لأنه أتى بغير المعتاد والمألوف .

القرآن والمعجزات

لقد أكبر القرآنُ العقلَ ، وأجلّه أي إجلال ، واعتبره أساساً للتفكير بخلق الانسان ، والسموات والأرض ، ودليلا للايمان بالله وكتبه ورسله ، وفي الوقت نفسه ذكر للأنبياء معجزات خارقة للعادة ، كقصة العُزير

الذي أحياه الله بعد أن أماته مئة عام ، وأبقى طعامه على ما كان لم تغيره السنون ، وحكاية ابراهيم الخليل مع الطيور الأربعة ، وكيف أتت اليه سعياً بعد أن قطّعهن وفرق أجزاءهن على الجبال ، وكعصا موسى التي انقلبت حية تسعى ، وكإبراء عيسى الأكمه والأبرص والأعمى، واحيائه الموتى ، وكمحاربة الملائكة مع الرسول الأعظم خاتم النبيين ، ورميه الحصى والتراب في وجوه المشركين ، حيث كانت الرمية سبباً لهزيمتهم وانتصار المسلمين عليهم . وذكر القرآن أيضاً كرامات للأولياء ، كحمل السيدة مريم بلا دنس ، وقصة أهل الكهف ، وقصة آصف بن برخيا مع سليمان في عرش بلقيس ، وقوله : أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك ، وما إلى هذه من خوارق العادات التي جاء ذكرها في الكتب السماوية ، ولو كان محالاً لم يخبر القرآن عن وقوعها ، ولم تتقبلها عقول الملايين عبر القرون والأجيال .

بل ان القرآن قد أثبت السحر : « واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا ، يعلّمون الناس السحر وما أنزل على الملكَين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرق بين المرء وزوجه وما هم بضائرين من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم – ١٠٢ البقرة » .

الكرامات :

وعلى هذا فان حصول الكرامات على أيدي الأولياء أمر ممكن يقره الدين ولا يأباه العقل ، وقد فرّق علماء الكلام بين المعجزة والكرامة بأن يشترط فيها التحدي ، كأن يقول النبي لمن بُعث اليهم : إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا ، أما الثانية ، وهي الكرامة فلا يشترط فيها التحدي .

اعتراض :

وقد يعترض البعض بأن الحوادث المحسوسة لا بد أن تخضع لأسباب مادية ، وعلل طبيعية ، ومعجزات الأنبياء وكرامات الأولياء تتنافى مع قانون الطبيعة ومبدأ العلية القائل : ان لكل حادثة سبباً ، وإذا انتقض هذا المبدأ فلا يمكن الاعتماد على أية نظرية فلسفية ، وقانون علمي ، لأن كلا من الفلسفة والعلوم يرتكز على نظام العلة والمعلول الطبيعيين ، وبالتالي يثبت القول بالاتفاق والصدفة التي ابطلها العلم ورفضها العقل ، وعليه يكون القول بالمعجزات والكرامات باطل من الأساس .

الجواب :

ان القول بالصدفة باطل من غير شك ، ومبدأ العلية والسببية حق لا ريب فيه ، ولا يمكن نقضه في حال من الحالات ، ولكن الحوادث الطبيعية لا يجب أن تكون عللها وأسبابها أبداً ودائماً طبيعية ، كيف وعلة الطبيعة بمجموعها قوة تكمن وراء الطبيعة ، وقدرة تتصرف فيها كيف تشاء متى تشاء ؟! وإرادة الله سبحانه قد تعلقت بالمعجزة والكرامة ابتداء وبلا توسط سبب طبيعي ، وبهذا كانت خارقة للمعتاد .

وقد جاء في الكتاب : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون — ٨٢ يس » ، « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب اجيب دعوة الداعي إذا دعاني — ١٨٦ البقرة » . واستجابة الدعاء قد تكون بتهيئة الاسباب العادية ، وقد تكون لمجرد الارادة القدسية بحيث يكون السبب الأول والأخير هو ارادة الله وحدها . وجاء في الحديث الشريف : « إن لله عباداً متى أرادوا اراد » .

وقد شاهدنا أفراداً اصيبوا بداء اجمع الاخصائيون على أنه مميت لا علاج له ، ثم برأوا فجأة بدون تطبيب . وسمعنا عن اصيب بضربات قاتلة ، ومع ذلك بقي سالماً معافى ! ولا سبب الا مشيئة الله . فكما يوجد

الله الاشياء بأسبابها الطبيعية فإنه قد يوجد شيئاً لمجرد الارادة ، وبدون سبب ظاهر لحكمة يعلمها هو ، ونجهلها نحن . وحتى السبب الطبيعي لا يؤثر اثره الا بارادته تعالى ، فالنار سبب للاحراق ، والسقوط من شاهق سبب الهلاك ، ولكن بشرط ان لا يريد الله عكس ذلك . وبتعبير ثانٍ : ان الاسباب الطبيعية تقتضي التأثير اذا ارادها الله كذلك ، فإذا انتفت ارادته انتفى التأثير قهراً .

وبالتالي ، فإن كل من يعترف بوجود قوة مدبرة وراء الطبيعة يلزمه حتماً أن يعترف بالمعجزات والكرامات ، لأن من أوجد الطبيعة بكاملها بدون سبب طبيعي فأولى أن يوجد بعض اشيائها ، كذلك . أما من ينكر الخالق الحكيم فــلا كلام لنا معه – هنا – ونحيله على كتابنا « الله والعقل » .

وبعد هذا التمهيد نعرض مجموعة من الكرامات الـتي نُسبت إلى الصالحين وشيوخ الصوفية ، نعرضها ، ونحن على علم اليقين بان بعضها نسب إلى رجال لا عهد لهم بها ولا علم ، وبعضها الآخر انتحله مدلّسون التمويه على البسطاء والبلهاء .

السيد البدوي :

جاء في « حاشية الشيخ الباجوري عــلى شرح الغزّي على متن أبي شجاع » باب تغسيل الجنائز : « ان الميت لو غسل نفسه لا يحتاج إلى من يغسله ثانيــة ، كما وقع ذلك السيد احمد البدوي » أي ان السيد البدوي بعد أن مات قام فغسل نفسه ، وبعد انتهائه من الغسل مات ثانية » وهذا النوع من الكرامة لم يتفق لأحد ، حتى السيد المسيح ، لان السيد المسيح كان حياً حين احيا الموتى ، أمــا السيد البدوي فقد احيا نفسه وهو ميت .

البطائحي :

في الجزء الأول من « لواقح الانوار في طبقات الاخيار » الشعراني ص ١٣٢ : « ان أبا بكر البطائحي كان نائماً فرأى في نومه ان أبا بكر الصديق ألبسه ثوباً وطاقية ، فاستيقظ فوجدهما عليه .. ونقل صاحب الكتاب المذكور ان البطائحي هذا مات ، وان جسمه استحال إلى تراب ، وان ترابه استحال إلى نبات ، وان الحيوان الذي أكل من هذا النبات لم تؤثر به النار ، ولم ينضج ابداً » .

وليس من شك ان كل من قرأ هذا لا بد ان يتساءل كيف تميز تراب البطائحي عن تراب غيره ؟! وعلى افتراض حصول هذا التميز وإمكانه كيف تميزت نبتة ترابه عن غيرهـا من النباتات ؟! وفي حالة إمكان هذه التميز ووقوعه كيف تميز الحيوان الذي أكل هـذه النبتة عن غيره ؟!

الجيلاني

وفي الكتاب السابق الذكر ص ١٢٦ ان عبد القادر الجيلاني كان وهو طفل رضيع يمسك عن الرضاع في نهار رمضان لأنه صائم ، وصادف ان غُم الهلال على الناس في آخر الشهر ، فسألوا أم عبد القادر : هل رضع اليوم ؟ فقالت : نعم . فعلموا انه العيد .. ومن كراماته انه بقي سنة يأكل ولا يشرب ، وسنة يشرب ولا يأكل ، وسنة لا يأكل ولا يشرب ولا ينام .. وإذا اقتضت حكمة الله خلاص انسان ونجاته من التهلكة على الرغم من وجود أسبابها ، فأية حكمة في بقاء عبد القادر سنة كاملة بلا أكل ولا شراب ولا نوم ؟!

قضيب البان

قال الشيخ يوسف النبهاني في كتاب « جامع الكرامات » ج ١ ص٣٦٠: « ان رجلاً دخل على الشيخ قضيب البان في بيتـه فرأى جسده يملأ البيت بكامله ، فهاله ما رأى من هذا النمو الخارق ، فخرج الرجل ثم عاد ، فرآه قد صغر حتى أصبح كالعصفور ، فخرج ثم عاد ، فرآه كعادتـه ..

وقال عبد الله اليافعي في كتاب « نشر المحاسن الغاليـــة في فضل الصوفية أصحاب المقامات العالية » : لقد اشتهر عن الصوفية انهم يقلبون الحصى جوهراً ، والحطب ذهباً ، ونشارة الخشب دقيقاً ، والرمل سكراً ، وماء البحر سمناً ، ونقل أن صوفياً مات في سفينة فجف مـاء البحر ، حتى لم يبق منـه قطرة ، فنزل الركاب من السفينة ، وحفروا للصوفي ودفنوه ، فلما فرغوا من دفنه استوى الماء ، وارتفعت السفينة ، فركبوا وساروا ..

وقد وضع القدامى العديد من المجلدات الضخمة في أمثال هـــذه « الكرامات » ، وأكثرها مطبوع ، وكان انتشار هذه « الكرامات » عاملاً قوياً في القضاء على التصوف والمتصوفين ، فلقد كان لهم مكانة في القلوب ، ووجاهة عند الناس ، ثم انتكسوا وضعف أمرهم ، حيث انتسب اليهم الأدعياء الذين تجاوزوا كل حد في الكذب والتدليس . فبعـد أن كانت الكرامات معقولة مقبولة ، كاستجابة الدعـاء في شفاء مريض ، والنجاة من بعض المخاطر ، وما إلى ذلك ممـــا يتفق للصالحين وغيرهم مـن ذوي النوايا الحسنة ، أصبحت من النوع الذي ينفر منه السمع ، ويأباه الطبع .

ومن الأسباب التي عجلت بانقراض الصوفية انغماس المنتمين اليهم في المحرمات والشهوات ، وظهور أمثال القلندرية ، حتى لم يبق معنى التصوف عند هؤلاء ومن اليهم إلا التكدي واستعمال البنج والأفيون[1] .

(١) انظر الجزء الخامس من كتاب « الميزان في تفسير القرآن » للسيد محمد حسين الطباطبائي ص ٣٠٤ والجزء السادس ص ٢٠٤ .

الفصل الثالث عشر

مصدر المعرفة وحقيقة الكشف عند الغزالي

كانت ابرز ظاهرة في كلام المحاضرين والملقين هي فكرة التصوف بعامة، وتصوف الغزالي بخاصة، وليس ذلك بعجيب ولا بغريب، فلقد كان التصوف اثره البالغ في الفلسفة والاخلاق والآداب عند العرب والمسلمين، كما كان الهدف الاول لبحوث الغزالي ومحور اهتمامه، وبه عرف واشتهر، وتبوأ المكان الاسمى، وبسببه اقيم هذا المهرجان شعرنا بذلك أم لم تشعر.

وبما ان بعض الزملاء قد نفى فكرة التصوف عن الإسلام والبعض الآخر اثبتها كان لزاماً عليّ بصفتي الدينية ان أبين ما هو الحق، مستنداً إلى كتاب الله، وسنة نبيه، لا إلى قول امام، أو قياس.

ان لفظ التصوف بالذات لم يرد في الكتاب ولا في السنة، فما من آية أو رواية نصت على أن التصوف خير محبوب، أو شر مكروه، ولكن الله ورسوله قد أمر بالتقوى والصدق والاخلاص، ونهيا عن النفاق

---

(١) تليت في مهرجان الغزالي الذي اشرنا اليه في المقدمة.

والرياء والخيانة . اذن ، فكل ما ينطبق عليه الصدق والاخلاص فهو من الإسلام في الصميم ، وكل ما ينطبق علية الرياء والنفاق فليس من الإسلام في شيء . وبهـذا القياس وحده يجب أن نقيس التصوف وكل موضوع حديث من الوجهة الدينية .

وبما أن تصوف الغزالي وامثاله هو التقوى والحب والاخلاص للانسانية كان حقاً وهداية ، أما تصوف المرائين والمنافقين فبدعة وضلالة . وبهذا نوفق بين أقوال الطرفين المتنازعين ، فمن أثبتَ فكرة التصوف في الإسلام نظر إلى المتصوفين المخلصين ، ومن نفاهـــا عن الإسلام نظر إلى تصوف الدجالين والانتهازيين .. فالنزاع اذن ناشيء عن سوء التفاهم ، والاشتباه في القصد والمرام .

ولما كان في ربط المعرفة بالتصوف الكثير من العمق والدقة والغموض فقد ركزت كلمتي هذه على إمكانه في ذاته بصرف النظر عن التفاصيل ، وأوردت الأدلة على أن الكشف الصوفي أو الحـدس ، أو الذوق مهما شئت فعبر – ليس محالاً ولا ممتنعاً . أما وجوده وتحققه في الخارج فاترك إثباته لغيري .

موضوع النقاش :

لقد دارت مناقشات حادة بين الفلاسفة القدامى والجدد حول مصادر المعرفة الانسانية وأسبابها ، أما الهدف من تلك المناقشات فهو تحديـد الموازين والمقاييس التي يعرف بها خطأ الفكر البشري من صوابه ، والحقائق من الأوهام ، ولا يمكن القيام بأية دراسة إلا في ضوء مبدأ يعتـــبر القياس الصحيح القضايا التي تكون محلاً للاختلاف والأخذ والرد مهما كان نوعها ولونها .

والآن ، ما هي مصادر المعرفة عند أبي حامد ؟ ما هو المقياس الصحيح الواضح عنده لمعرفة الفكر الصائب ؟ وهل وجهة نظره في ذلك تختلف عن وجهات أنظار الفلاسفة والمتكلمين ؟

لقد شك الغزالي في أشياء كثيرة ، ولكن لم يكن شكه ناشئاً عن شذوذ في طبعه ، ولا عن اضطراب في أعصابه ، كما زعم البعض ، وإنما السبب الأول والأخير تمرده على المجتمع وتقاليده – وبهـــذا كان أشبه بالحنفاء الذين تركوا قومهم يعبدون الأصنام ، وعكفوا على عبادة الواحد الأحد . أما الأمور التي شك فيها ابو حامد فهي آراء الفلاسفة ، وطريقة المتكلمين والصوفية ، ومعتقدات أهل الباطن . فقـــد رآهم يعتمدون على الحواس والعقل ، فهما الشاهدان العدلان عندهم . ولكن الغزالي رأى أن أحد الشاهدين يكذب صاحبه ، فالعين ترى الكوكب بمقدار الدينار ، والعقل يراه أكبر من الأرض ، وإذا كذبت الحواس فبالأحرى أن يكذب العقل ، وعليه فلا يمكن الاعتماد على واحد منهما ، وبالتالي يتم مذهب السفسطة ، ويصدق قول السفسطائيين من انه لا يوجد دليل على شيء يركن اليه .

ولكن السفسطة كاسمها ليس لها من واقع ، فمحال أن تمر على الإمام أبي حامد بسلام ، وما كان الله ليدعها تفسد ما استصلحه بوحيه ورسله فقذف النور في قلب عبده المخلص ، وبصره بالحق بعد الغشوة ، وناجاه في عقله ، فاستصبح بنور اليقظة في بصره وبصيرته ، فرأى أن البصر وما اليه من الحواس الظاهرة تصدق فيما لا يكذبها به العقل ، كما لو رأت العين الجبال والاشجار . وتكذب فيما يكذبها به كرؤيتهـــا الكوكب بمقدار الدينار . وان العقل يصدق فيما لا يكذبه الوحي ، كحكمه بأن العالم قـــديم وان الله يعلم الكليات ، ولا يعلم الجزئيات مباشرة ، بل بالواسطة ، لأنه يعلم ذاته التي هي سبب لأسباب ، وان الاجسام لا تحشر كما زعم الفلاسفة .

وبهذا حدد الغزالي أسباب المعرفة كلاً في دائرة اختصاصه ، فالحواس مصدر المعرفة ، ولكن في موارد دون أخرى . ولو اعتمدناها في جميع الموارد لوجب ان نرفض كل فكرة لا يدرَك واقعهـــا بأحد الحواس ، وهذا تقويض للكيان العلمي من الأساس . وكذا العقل فهو مصدر المعرفة في بعض الموارد دون بعض ، ولو اتخذناه مصدراً في كل مورد لأهملنا الكثير من حقائق الوحي والدين . وعلى هـــذه السبيل خطّأ الغزالي الفلاسفة ، لأنهم اعتمدوا العقل في كل شيء ، ورد على المتكلمين لأنهم قلدوا خصومهم الفلاسفة في كثير من المسائل ، ونعى على بعض الفرق الصوفية ، لأنهم غابوا عن حواسهم وعقولهم ، وزعموا انهم يشاهدون في أحوالهم الخاصة أشياء تناقض المحسوسات والمعقولات في أمور لا يكذب فيها العقل والحس .

اذن الغزالي لا يسقط العقل عن الاعتبار والدلالة على الحق ، كيف وهو يؤمن بالوحي أكثر من ايمانه بنفسه ، وقد بالغ الوحي في قدرة العقل على الهداية والرشاد ، واعتبره المناصر الأكبر لاحكامه وتعاليمه ! وانما ينكر الغزالي أن يكون العقل هو السبيل المطلق إلى جميع الحقائق ، حتى حقائق الوحي ودقائقه . وبهذا نعلم مكان الخطأ فيما جاء في الكتب الحديثة من أن الغزالي ناقض نفسه بنفسه ، حيث اعتمد منطق العقل في رده على على الباطنية وغيرهم ، بينما نعى على الفلاسفة نهج العقل . كلا ، لا تناقض ولا تهافت ، فلقد رد الغزالي على الفلاسفة ، حيث اعتمدوا العقل فيما لا يخصه ولا يعنيه من معضلات الوحي ، ورد على الباطنية بالعقل فيما هو من شؤونه ومنطقه .

أهم أسباب المعرفة :

إن أهم أسباب المعرفة بعد الوحي عند الغزالي هو الكشف ومن أجله

اخترت هذا البحث ، وما اشرت اليه من الحواس والعقل انما هو التوطئة والتمهيد . وقد استعصى معنى الكشف الذي اعتبره الغزالي مفتاحاً لاكثر المعارف ، استعصى على افهام الكثير ، لأن الناس انما تدرك وتفهم الشيء المألوف لديهم ، وما يحسونه في أنفسهم ، ويرونه عياناً في غيرهم ، أما ما لا عهد لهم بمثله فهم في ريب من وجوده ، ومرية من لقائه .

وقد دارت حول الغزالي معارك وآراء متضاربة من أجل هذا الكشف فنهم من عده من أهل البدع والضلالات ، وبعض المعاصرين له وضع رسالة في تكفيره . والأكثر الأغلب اعتبروه اماماً في العلم والتحقيق ، والتدقيق ، وحجة الإسلام على المسلمين في الأخلاق وأمور الدين . بل إن هذا الوصف ، وهو حجة الاسلام قد صار عَلَماً عليه بالذات . وممن دافع عنه ، وانتصر له الفيلسوف الشهير محمد بن ابراهيم الشيرازي صاحب كتاب الأسفار ، والمعروف بصدر المتألهين[1]. ومهما يكن ، فان اختلاف الآراء حول شخصية الغزالي لبرهان ساطع قاطع على عظمته وعلو شأنه ، وقد حظيت آراءه باهتمام الفلاسفة في الشرق والغرب ، وحلت مؤلفاته محل الصدارة عند أهل العلم وطلابه ، وقادة الدين وأصحابه على تباين مللهم ، واختلاف نحلهم .

حقيقة الكشف :

والآن ، فما هو الكشف الذي عناه الغزالي ، واعتبره مصدراً هاماً من مصادر المعرفة ، وبه صار في عداد الصوفية ؟ هل هو الاتصال ، والروايـــة عن الله بالمشاهدة ، كما يروي فلان عن فلان ، أو هو اتحاد

(١) واعتذر عن تكفيره الفلاسفة بانه فعل ذلك غيرة على الدين وحرصاً على الاسلام ، مع العلم بان صدر المتألهين شيعي جعفري ، وحجة الإسلام سني شافعي ، ولكن لا سنة ولا شيعة في الفلسفة ولا في العلم ولا في الدين.ومن تتبع كتب السير والتاريخ يلاحظ ان الصلة بين علماء السنة والشيعة كانت فيما مضى أقوى مما هي عليه الآن .

الانسان بالله ، كما نسب إلى ابي يزيد البسطامي ، أو حلول الله بالانسان وجميع المخلوقات ، كما نقل الحلاج ؟

والجواب :

ان الغزالي قد بين معنى الكشف بأنه نور يقذفه الله في القلب ، ولكن هذا النور يحتاج إلى توضيح وتحديد ، لان تفسير الكشف بالنور ، والنور بالكشف أشبه بتفسير الماء بالماء . وبديهة ان الحوادث والوقائع الملموسة هي التي توضح المفاهيم وتظهرها جلية على حقيقتها ، تماماً كحوادث الكنغو(*) التي اوضحت معنى الاستعمار ، وكشفت الغطاء عن جميع اسراره . وليس لدي أية حادثة استشهد بها ، لان الكشف الصوفي من الأمور التي لا تعرف إلا من قبل الانسان نفسه . والذي فهمته من مطاوي كلمات الغزالي المتفرقة في آثاره هنا وهناك ، والمعنى الذي ارتسم في ذهني من حيث لا أشعر — هو أن الغزالي أراد من الكشف والنور شهادة القلب الطيب بما يراه ويحسه ، وان ما يراه ويحسه هو عين اليقين ، أما القلب الخبيث فشهادته كشهادة الفاسق الفاجر يجب ردها وعدم الاعتماد عليها.

وهنا سؤال يفرض نفسه : هل من الممكن أن يرى القلب الشيء على حقيقته بحيث يكون معصوماً عن الخطأ والاشتباه ؟ هل في القلب من المؤهلات ما تبلغ به مرتبة العلم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ؟

ولا استطيع انا بالخصوص ان اجيب بالإيجاب على هذا السؤال إذا طلب مني الارقام والأمثلة من الحوادث والوقائع المحسوسة الملموسة . ولدي الجواب الكافي الشافي على أن هذا العلم ممكن في حد ذاته ، وغير مستحيل في طبيعته ، ومتى اثبتنا الامكان يصبح الوقوع سهلاً يسيراً .

(*) أثارت الولايات المتحدة الاميركية وبلجيكا وبريطانيا المشاكل ضد تحرير الكنغو من باب احتقار الشعوب غير البيضاء المسيحية ، وانكار حق الحياة على تلك الشعوب .

والعقل لا يرى أية استحالة في هذا الكشف ، لان المحال في نظر العقل هو مبدأ التناقض ، أي ان يتصف الشيء بصفة ونقيضها في آن واحد . والكشف لا يستدعي شيئاً من ذلك . وقـــد قال ابن سينا : كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان حتى يذودك عنـــه واضح البرهان . ومجرد الاستبعاد لا يصلح برهاناً على شيء ، فإن الانسان لو لم ير الراديو لنفاه واستنكره . والقلب السليم أشبه بالراديو السليم . فكما أن الراديو يلتقط الصوت كما هو دون تغيير وتبديل في كلمة أو حرف أو نقطة أو حركة ، وكما ان آلة التصوير ترسم مناظر الطبيعة دون تحريف وتزييف إذا كانت صحيحة – فمن الممكن أن يشاهد الطاهر الزكي الواقع على ما هو عليه في حقيقته دون زيادة أو نقصان . ومن هنا قال الامام علي بن ابي طالب : لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً .

وكما أن الراديو لا يلتقط الصوت إلا بعد اجراءات ، وتوافر جميع الشروط ، بحيث إذا حصل له ادنى خلل توقف عن الالتقاط – كذلك القلب لا يشاهد الحقيقة إلا بعد الجهد والاجتهاد من أجل صفائه وخلاصه من كل شائبة تقف حاجزاً بينه وبين رؤية الحق . فإذا ما تدنس بالرذائل والأرجاس احتجب عنه نور الحق . قال الامام علي بن أبي طالب : من قارف ذنباً فارقه عقل لا يعود اليه أبداً .

ولا غرابة في هذا التشبيه ، تشبيه القلب بالآلة اللاقطة ، فإذا كانت هذه الآلة الصماء قد أتت بالعجب العجيب فبالأحرى أن يصدر عن القلب ما هو أعجب وأغرب :

وتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وقد رأينا نوعـاً من الحيوانات كالخلد ، ليس له عينان ولا اذنان ، رأيناه يحس بما يُرى بالعين ، ويُسمع بالاذن ، وقد اثبتت التجارب أن الكثير من الكفيفين يقومون باعمال المبصرين دون أن يقع أي حادث

وان بعضهم يحس بوجود الجدار والشجرة على بعد عشرة أمتار أو أكثر .

هذا هو الكشف الذي اراده الغزالي ، انـــه علم القلب الصادق ، وحدسه الصائب ، ويقظة الذات الأمينة ، وشهادتها العادلة . وبهذا ، بحكاية القلب للواقع حكايةَ المرآة للوجه – كانت الذات هي الواقع ، وكان الواقع هو الذات ، لا فرق بين اكتشافها ما وراء الطبيعة بنور الاخلاص والايمان وبين معرفتها بأشياء الطبيعة بالتجربة والعيان ، كلاهما عين اليقين . وليس لرجل العلم أن يتنكر لهذا الكشف ، ويرفضه بقول مطلق ما دام العلم نفسه لا يقر شيئاً من الأحكام النهائية المطلقة .

ولا نجد عذراً لمن استبعد هذا الكشف ، وانكره على الغزالي إلا انه قاس الغير على نفسه ، واتخذ من واقعه ميزاناً للناس . ولو تم وجه الشبه بيننا وبين الغزالي لكان للقياس وجـه ، أما أن نغرق في المادة إلى ما فوق الآذان ، ثم نقيس أنفسنا بأهل الطهر والايمان فانه قياس مع الفارق وتشبيه للضد بالضد . أما تصوف الغزالي فهو النسك والزهد في الدنيا بعد أن أقبلت عليه ، تصوف يحدوه الإيمان بالله والعمل المنزه عن كل غاية من الغايات المشينة ، لا تصوف الذين تظاهروا بالزهد في الدنيا بعد أن زهدت بهـــم ، ولبسوا الخرق والمرقعات ، وتشبهوا بالأولياء ، ليتبرك بهم البلهاء .

لماذا اتجه الغزالي إلى القلب ؟

بقي أن نتساءل : لماذا اتجه الغزالي إلى القلب . واتخذ منه محوراً لاهتمامه ؟

الجواب ان الغزالي اتجه إلى القلب لأسباب :

(١) ان في قلب كل إنسان استعداداً لأن يكون أديباً ، ولأن يكون تاجراً ، فإذا تغلبت الشهوات على القلب كان شيطاناً ، وإذا تغلب القلب

عليها كان ملاكاً ، ونرمز بالملاك إلى سيطرة الفضيلة على الرذيلة ، وبالشيطان إلى استبداد الرذيلة وتحكمها . فاجتهد الغزالي أن يكون القلب هو الغالب والمنتصر . ومتى انتصر القلب على الكذب والطمع والرياء ، وما إلى ذلك من امهات الرذائل كان ما يحس به ويشعر حقاً وصدقاً .

(٢) ان اكثر أعمال الانسان الاعتيادية التي تحدث اثناء حياته اليومية مصدرها القلب لا العقل ، لانهـــا تنبعث عن الرضا والغضب ، واليأس والرجاء ، والامن والخوف ، وكل هذه من صفات القلب . أما العقل فهو أصل القضايا الفنية ، والمخترعات العلمية . واذا كان له من شأن وأثر في غير قضايا العلم فهذا الاثر العقلي لا يتعدى تزيين الالفاظ ، ونظم الاقيسة ، وتنميق الخطب التأثير على السامعين ، ولو إلى حين الانتهاء من الالقاء . وإن أبيتَ الا أن تجعل اثراً ما العقل في غير قضايا العلم فنؤكد لك أن هذا الاثر يقف عند النظريات ، ولا يتجاوزها إلى الأعمال الاعتياديـــة والخلقية ، تماماً كسلطة التشريع بالقياس إلى سلطة التنفيذ . فالعقل هو المشرع ، والعاطفة هي المنفذ . فإن استجابت العقل ، كان . والا فنظرياته صرخة في واد .

والدلالة الصادقة الواضحة على هذه الحقيقة اننا نؤمن نظريا بان هذا الشيء حق ، ثم نهمله ونتجاهله ، ونعتقـــد نظريا بأن ذاك باطل ، ثم نفعله ونقدسه . والسر أن الانسان خاضع في أعماله لمنطق العاطفة لا لمنطق العقل ، ولا لمنطق الدين ، إلا إذا تحول الدين إلى العاطفة . اجل ، ان الانسان أو العديد من أفراد الانسان يتخيلون انهم يسيرون في أعمالهم بوحي العقل والدين ، ولكنهم في الواقع مسيرون بإملاء الهوى والغرض ، وفي نفس الوقت يفسرون أعمالهم العاطفية بأوهامهم العقلية ، ويخلطون بين حقيقة الدين ، وبين ما يتراءى لهم انه من الدين . وتتجلى هـــذه الظاهرة ، ظاهرة الخلط بين أنواع المنطق – تتجلى عند الباطنية أكثر من أية طائفة أخرى .

ومن أجل هــذا ، من أجل ان القلب مصدر الأعمال التي يسببها الغضب والرضا ، والأمن والخوف ، واليأس والرجاء اتجــه الغزالي إلى القلب ، حيث تكمن الأدواء والأوباء ، وأولاه كل رعاية وعناية .

(٣) ان الوحي واقعاً في ذاته ، ولكن مـا هو الطريق لمعرفة هذا الواقع ؟ هل نعرفه بالوحي ، وكلنـا يعلم أن الشيء لا يثبت نفسه ؛ أو نثبته بالعقل ، وهو عاجز عن حل المعضلات الالهية ! وقد رأينا آراء أرباب العقول متضاربة متباينة في هذا الميدان . فلم يبق إلا القلب .. فهو المصدر الوحيد للإيمان بالله وكتبه ورسله .

نوابغ الفكر الحديث

ولهذا الرأي ، وهو الرجوع إلى القلب في الالهيات أنصار كثيرون من نوابغ الفكر الحديث ، منهم الفيلسوف الشهير « كانت » والكاتب الانكليزي هكسلي ، والألماني واتز ، والفرنسي رومان ، وغيرهم. وهكذا نرى الإمام الغزالي يسبق هؤلاء النوابغ بمئات السنين .

الانقاذ من الضلال :

لقد رجع الغزالي إلى القلب لينقذ هــذا الدين من المفاهيم الفاسدة ، والأفكار الخاطئة التي هددته بخطر بالغ .. لقد أراد الغزالي هــذا الدين خالصاً من تأويلات أهل الباطن ، وامعانهم في التعسف والتكلف ، ومن جهل أهل الظاهر وجمودهم على الألفاظ ، ومن شطحات الصوفية التي تجاوزت كل حد ، ومن أوهـام الفلاسفة وتخيلاتهم التي اعتبرت حقائق الوحي في مرتبة أدنى من اقيسة ارسطو وتصوراته .

وبهذا كان الغزالي مجدداً عظيما ، ومصلحاً كبيراً ، واماماً خالداً . ولو

أن قادة الدين ساروا على سبيله هذه ، وبنوا الحياة الدينية على أساسه ، أساس الكتاب والسنة واطمئنان القلب ، وتركوا التمحلات والتعسفات — لو فعلوا هذا لاستراحوا وأراحوا ، ولما وجد في المسلمين شاب متحذلق ، وآخر متزندق . ولما اضطر الحريصون على الدين أن يضعوا المؤلفات الطوال في الدفاع عنه ، ونفي الأفكار الدخيلة عليه ، وكنا وإياهم في غنى عن الكتب التي تحمل اسم الاشتراكية في الاسلام ، والسلم والاسلام ، والعدالة الاجتماعية في الاسلام ، وما إلى ذلك . أقول هذا ، مع ايماني بأن أصحابها كتبوا ونشروا بدافع الغيرة على الاسلام ، والاخلاص للمسلمين ، وبأننا اليوم في أشد الحاجة إلى هذه المؤلفات ، ومع احترامي الفائق ، وتقديري البالغ لجهودهم الطيبة المثمرة .

وبالتالي ، فإذا نحن عظّمنا وكرّمنا الإمام حجة الإسلام الغزالي فإنما نعظم ونكرم فيه الانسانية والعلم والدين . فلقد عاش الامام الغزالي للناس لا لنفسه ، وعمل للدين لا للاتجار به ، وجاهد في سبيل العلم للعلم ، لذا سيبقى حياً ما بقي الانسان والعلم والدين « وذلك جزاء المحسنين » .



الفهرست

القسم الثاني